

ub- 1603



Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

5. Band

Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus
vornehmlich bei Johannes Coccejus



Güterslohn

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1923

Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus

vornehmlich bei Johannes Coccejus

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus
und der heilsgeschichtlichen Theologie

von

Gottlob Schrenk

Dozent an der Theologischen Schule zu Bethel bei Bielefeld

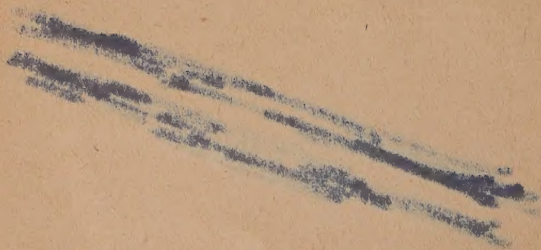


Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1923

Two thick, dark, diagonal strokes, possibly representing a signature or a decorative element, located at the bottom right of the page.



Prof. D. W. G. Goeters

in Treue zugeeignet

Vorwort.

Das vorliegende Buch stellt die Theologie des Johannes Coccejus in den weiteren Rahmen des älteren Protestantismus und verfolgt die Einwirkungen dieses Leidener Gelehrten auf Pietismus und Solgezeit.

Coccejus hat bisher keine zusammenfassende Behandlung in einer größeren Monographie gefunden. Diese Unterlassung ist nicht ganz unverständlich, denn solche Arbeit wird durch den Stil dieses Schriftstellers recht erschwert. Sie fordert zudem die geistige Durchdringung von Komplexen, die zunächst fremd und antiquiert anmuten. Und doch handelt es sich hier nicht um das Ausgraben belangloser Altertümer. Der Leidener Theologe, der eigentlich ein Bremer ist, geht sowohl die Niederlande wie Deutschland an. Der Einfluß dieses Reformierten reicht weit über die Grenzen seiner Zeit und Kirche hinaus. Die seit der Reformation anhebende theologische Entwicklung gelangt hier zu einer entscheidenden Wende, so daß Coccejus als ein wichtiges Ereignis in der Geschichte des Protestantismus bezeichnet werden muß. Darauf hat schon Albrecht Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus hingewiesen. Der Titel seiner Untersuchung nennt die Bewegung, welche vor andern Gruppen und Kreisen in reichem Maße die Anregungen aus der coccejanischen Theologie in sich aufgenommen hat.

Man kann sagen, daß sich ohne gründliche Kenntnis der Gedankenwelt des Coccejus für die Geschichte des Pietismus ein umfassendes Verständnis nicht gewinnen läßt. Vor allem darum, weil durch ihn die ganze spätere Bibeltheologie vorbereitet wird, die sich mit dieser Frömmigkeit verbindet. Es handelt sich bei einer Ermittlung der coccejanischen Theologie um nichts Geringeres als dies, die historischen Wurzeln der eschatologisch abgezielten Geschichtsbetrachtung des Pietismus, der Bengelschen Auffassung von der Schrift als einem organischen System, der Lehre Collenbuschs, Hasenkamps, Menkens und der Erlanger „Heilsgeschichte“ bloßzulegen. Diese Arbeit kann natürlich nicht geschehn durch Beschränkung auf

einige Hauptschriften des Coccejus, sondern sie nötigt uns zu einem Eindringen in sein ganzes Schrifttum.

Das in zwölf Folianten niedergelegte Gesamtwerk dieses Mannes ist von imponierendem Umfang. Er gibt, um nur das Wichtigste zu nennen, Kommentare zu fast jedem Buch der Schrift, er bearbeitet ein hebräisches Lexikon, er bietet Glaubenslehre auf Grund der Bibel, verfaßt Missionschriften für die Juden, beteiligt sich an der Polemik gegen Rom und die Sozinianer und hinterläßt eine umfangreiche Auslegung des Heidelberger Bekenntnisbuches. Er ist also Sprachforscher, Exeget, Dogmatiker, Polemiker, Erklärer des Symbols, Missionstheologe. Er ist aber auch mit der Kirchengeschichte in eigenartiger Weise beschäftigt. Zum Interessantesten seiner Gesamtkonzeption gehört nämlich dies, daß seine Bestimmung der theologischen Aufgabe die ganze Geschichte der Kirche in das „prophetische System“ einbezieht. So führt ihn seine Auffassung der Schrifttheologie zu einer geschichtsphilosophischen Durchdringung des ganzen Ablaufs der Kirchengeschichte, welche die Geister hernach überaus beschäftigt und anregt. Darum gewinnen wir durch eine Darstellung der Gottesreichlehre des Coccejus zugleich einen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Geschichtsphilosophie. Unter diesem Gesichtspunkt kann uns selbst die zum Teil abstruse Auslegung der Apokalypse Interesse abnötigen, trotz ihrer unmöglichen Schriftbehandlung.

Freilich, diese Methode der Auslegung ist es, die Coccejus am meisten von uns entfernt. Er ist in seiner Schriftauffassung Typologe. Man kann ihn als einen Barockspätling der Philonischen Schule bezeichnen. Diese Schriftbenutzung bleibt überwunden. Ihre Repristination wäre eine Groteske. Exegetische Methode läßt sich also von Coccejus nicht lernen, abgesehen von den Früchten seiner achtunggebietenden rabbinischen Gelehrsamkeit und seinen oft wertvollen philologischen Beiträgen. Aber man darf auf der andern Seite bei diesem eigenartigen Theologen auch die Momente nicht übersehen, welche gerade heute auf ein verständnisvolles Anklingen ähnlicher Motive rechnen dürfen. Daß er eine antischolastische Theologie erstrebt, die mit der Irrationalität des Heiles Ernst macht, das ist ebenso beachtenswert wie die eschatologische Triebkraft seiner Gedanken, die zu einer zielmäßigen Bestimmung des Gottesreiches führt und zugleich die Betonung des Dienstes Gottes nicht versäumt, der mit Missionsgeist durchdrungen wird. Dabei erhält alles seine feste Beziehung zum Hauptthema. Die Judenfrage, an der er so regen

Anteil nimmt, erwächst ihm aus der Frage nach dem Alten Testament. Die Sabbatauffassung, die seinen Namen historisch stigmatisiert hat, ist auch nur ein Ausschnitt aus dem Hauptkomplex, der ihm am Herzen liegt. Ich meine das Verhältnis der Testamente. Die Polemik gegen Rom erfasst er in prinzipieller biblischer Tiefe, indem er immer wieder im Katholizismus den Geist des Judaismus aufweist. Dies coccejanische Hauptthema berührt aber wiederum etwas, was uns heute tief beschäftigt. Das Recht der kanonischen Geltung des Alten Testamentes in der christlichen Kirche wird von neuem lebhaft erörtert. Da darf auch dieser große Bibeltheologe in geschichtlicher Darstellung zu Wort kommen, dem es ein Hauptanliegen war, bei voller Würdigung des Unterschiedes der Testamente die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und leitenden Grundlinien im Schriftganzem herauszustellen und dadurch die Geschlossenheit der Wege Gottes aufzuzeigen. Die Mittel, durch die er sein Ziel zu erreichen sucht, können von uns Heutigen nicht übernommen werden. Unsere Schriftforschung geht andere Bahnen. Von der Geschichte Israels haben wir ein anderes Bild. Aber eindrucksvoll bleibt diese Theologie in ihrer offenbarungsgeschichtlichen Bestimmtheit, in ihrer ethischen Zielstrebigkeit, in ihrer festen Geschlossenheit. Sie soll uns nicht dazu aufrufen, eine neue unfehlbare heilsgeschichtliche Gnosis auszubilden, oder Dogmatik und biblische Theologie von neuem unsystematisch zu vermengen. Wohl aber darf sie uns dazu ermuntern, mit den Mitteln unserer Zeit und unserer neuen geschichtlichen Erkenntnisse auch wieder mehr zu streben nach der Zusammenschau, um etwas Ganzes vom Evangelium und vom Reich zu gewinnen. So gehen die Gedanken dieses Bibeltheologen nicht allein die Geschichte des Pietismus etwas an, sie betreffen nicht nur die Geschichte der Disziplinen des Alten und Neuen Testaments und der Systematik, sondern sie geben auch unserer Zeit fruchtbare Anregungen, nicht durch ihre Methoden, wohl aber durch ihre Motive und die Kraft ihrer religiösen Impulse.

Dazu kommt, daß eine Reihe von wissenschaftlichen Einzelfragen durch eine Beschäftigung mit Coccejus Förderung empfängt. Gehört doch schon die Untersuchung der verschiedenen Fassungen, die der Reichsgedanke in der Kirche erhalten hat, zu den vornehmsten Aufgaben der Geschichte der Theologie. Auch der Bundesgedanke bedarf weiterer Klärung. Die Erörterungen über die Bundesidee waren auf dem Gebiet der biblischen Forschung in den vergangenen 20 Jahren

sehr rege. Sie dürfen eine Ergänzung erhalten durch eine reichere Orientierung über die Geschichte dieses Gedankens in der Theologie. Tut uns doch die aufmerksame Beobachtung des Schicksals der biblischen Begriffe in der Geschichte unter anderm auch den wichtigen Dienst, daß wir für eine neue Prüfung der Quellen unabhängiger werden von allem Ballast. Die Föderaltheologie, deren bedeutendster Vertreter Coccejus ist, hat ferner bestimmte Beziehungen zur juristischen Sphäre. Die durch Otto von Gierke angeregten Forschungen über die Geschichte der Idee des Staatsvertrages sollten nicht weitergeführt werden ohne aufmerksame Berücksichtigung der Heidelberger und Herborner Föderaltheorie, die auf Althusius in nicht geringem Maße eingewirkt hat. Soviel zu der Frage, ob sich die Beschäftigung mit Coccejus lohnt.

Noch einige Worte über die Anlage dieses Buches. Bei der Bearbeitung der gesamten Werke des Coccejus hat sich mir herausgestellt, daß nicht dies die Aufgabe sein kann, genetisch das Werden seiner Gedankenwelt darzustellen. Die Grundpositionen sind bei Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit fertig und erfahren nur eine immer reichere Entfaltung und Anwendung. Je mehr man eindringt in sein Schrifttum, desto deutlicher wird es, daß seine Theologie von vornherein vollständig zu erfassen ist in den beiden Brennpunkten: der Bund und das Reich. Aus der ungeheuren Breite der Ausführungen läßt sich die Grundstruktur eines doppelten Entwurfes herausarbeiten, als Endresultat von Untersuchungen und Vergleichen. Es mußten und konnten immer wieder, wie z. B. bei dem Kampfeslauf des Reiches Christi, ganz verschiedenartige Schriften aus verschiedenen Zeiten zusammengefaßt werden.

Die beiden Hauptthemata erforderten größere geschichtliche Rückblicke. Da wir noch keine zureichende Geschichte der Bundestheologie besitzen, so war die Entwicklung des Föderalgedankens von Zwingli bis Coccejus darzustellen. So unerläßlich es aber war, die Vorgänger des Coccejus vorzuführen, so wird man es mir nicht verübeln, daß ich nicht noch die in unübersehbaren Strömen dahinflutende Literatur der Coccejaner verschiedener Abart vor dem Leser ausgebreitet habe. Die Bearbeitung dieser Aufgabe dürfte vielleicht einmal einen holländischen Forscher locken. Bei der Darstellung der in der Reformationszeit wirksamen Gottesreichgedanken habe ich versucht, die Haupttypen in einigen konkreten Formen aufzuzeigen. Die Absicht war dabei vor allem die, die Reichsgedanken des Coccejus auf Grund eines

umfänglichen Vergleichsmaterials in ihrer Eigenart plastischer herauszuarbeiten.

An den Anfang sei gestellt ein Charakterbild des Forschers und eine Darlegung der Grundlagen seiner Theologie, die auch zu einer Erörterung seines Verhältnisses zur cartesianischen Philosophie führt. Notwendig mußte in diesem Teil vor allem die Lehre von der Schrift als einem Organismus entwickelt werden, weil da ein Anknüpfungspunkt für den Pietismus, auch für den der lutherischen Kirche, festzustellen ist. Hier steht ein Wegweiser, der in gerader Richtung zu Spener und Francke, zu Bengel und Oetinger, zu Collenbusch und Hasenkamp, zu Krafft und Hofmann weist. Mit diesen geschichtlichen Auswirkungen der coccejanischen Gedanken beschäftigt sich der letzte Abschnitt. Die Schlußbeilage über die Auslegung der Apokalypse will als Beitrag zur Geschichte ihrer Auslegung gewertet sein. Sie möchte zudem der historischen Treue auch darin genügen, daß sie dem Leser den Einblick in die barocke Seite des Denkens unseres Auslegers nicht vorenthält.

Herrn Prof. D. Goeters in Bonn verdanke ich mancherlei Anregungen zu meiner Arbeit und die freundliche Mithilfe beim Lesen der Korrektur. Außer ihm bin ich für einzelne Hinweise und Literaturangaben zu Dank verpflichtet den Herren Prof. D. Knodt in Herborn, W. Köhler in Zürich, A. Lang in Halle, E. S. K. Müller in Erlangen, meinem Kollegen Pastor Westreicher in Bethel, Dozent D. Reichel in Herrnhut, endlich Herrn Pastor H. Krafft in Barmen, der mir in liebenswürdiger Weise den literarischen Nachlaß von Prof. Chr. Krafft in Erlangen zugänglich gemacht hat.

Bethel b. Bielefeld, am 10. August 1922,
dem Geburtstage Olevians.

G. Schrenk.

Inhaltsangabe.

	Seite
Vorwort	VII
Einleitung: Das Charakterbild des Johannes Coccejus	1
Erster Teil: Die Schrift (Grundlegung)	
Erstes Kapitel: Nicht Vernunft und Philosophie, sondern der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes ist der Ausgangspunkt des Theologen	14
Zweites Kapitel: Die Schrift, als Prinzip wahren Fortschritts, normiert und berichtigt durch ihre Terminologie die dogmatische Tradition	22
Drittes Kapitel: Die Schrift, die ein harmonisches System ist, wird auf allen Stufen der heilsgeschichtlichen Entwicklung beherrscht von den Leitgedanken des Bundes und Reiches	24
Zweiter Teil: Der Bund	
Erstes Kapitel: Die Geschichte der Föderaltheologie bis Coccejus	36
a) Die erstmalige Benützung der Bundesidee im reformatorischen Kampf gegen die Täufer: Zwingli, Bullinger, Calvin. Der Beitrag Melancthons	36
b) Nachfolger Bullingers: Musculus, Szegedin, Veluanus, Snecanus, Wiggertsz	50
c) Die Anfänge der heilsgeschichtlichen Theologie bei den Deutsch-Reformierten: Hyperius, Boquinus	55
d) Die Beziehung des Bundes auf die persönliche Heilserfahrung der Gläubigen: Ursinus, Olevianus, Sohnius	57
e) Die dogmatische Konsolidierung der Lehre vom Doppelbund: Gomarus, Polanus, Wolleb, Eglin, Wendelin	63
f) Die Herborner Schule. Unmittelbare Lehrmeister des Coccejus: Martini und Crocius, Amesius und Cloppenburg	67
g) Die Föderallehre in der Westminsterkonfession	82
Zweites Kapitel: Die Föderaltheologie des Johannes Coccejus	82
1. Das System	82
a) Der Begriff des Bundes	83
b) Der Werkbund	85
c) Die erste Abschaffung des Werkbundes: durch die Sünde	88
d) Die zweite Abschaffung des Werkbundes: durch die Stiftung des Gnadenbundes	89
e) Der vorzeitliche Vertrag zwischen Vater und Sohn	91
f) Die Zueignung des Testaments und Sanktion des Gnadenbundes	93
g) Der Zugang zum Gnadenbund	94
h) Die Unveränderlichkeit des Gnadenbundes	95
i) Das Endziel des Gnadenbundes	96

	Seite
k) Die dritte Abschaffung des Werkbundes: durch die Ankündigung des Neuen Testaments. Die Ökonomie des Alten Bundes . . .	96
l) Der Unterschied der beiden Ökonomien des Gnadenbundes . . .	98
m) Die Güter des Neuen Testaments	102
n) Die Sakramente des Neuen Testaments	104
o) Der Sitz der Herrschaft im Neuen Testament und das Regiment der Kirche	108
p) Die vierte Abschaffung des Werkbundes: durch den Tod des Leibes	109
q) Die fünfte Abschaffung des Werkbundes: durch die Auferweckung des Leibes	111
Bund und Testament	113
2. Die Erprobung dieser Fassung der Bundesidee in der Polemik bei zwei Hauptfragen	116
a) Die Geltung des Sabbatgebotes	116
Der Schöpfungsabbat	117
Der mosaische Sabbat	117
Der neutestamentliche Sabbat	118
Die Feier des Herrentages	120
Toccejus und die Sabbatlehre Luthers und Calvins	120
b) Sündenvergebung im Alten Testament	123
Drittes Kapitel: Zur Beurteilung der Föderaltheologie des Toccejus	126
1. Die heilsgeschichtliche Methode und ihre Grenzen	127
2. Das sachliche Hauptproblem: die Auffassung des Gnadenbundes . .	129
3. Die Stufen der Abschaffung und die negative Fassung des Systems .	134
4. Die Stellung zur reformierten Tradition	138
5. Der Bundesgedanke, seine biblische Berechtigung und seine notwendige Ergänzung durch die Reichsidee	141
Dritter Teil: Das Reich	148
Erstes Kapitel: Die Äußerungen über das Reich Gottes im Zeitalter der Reformation	148
1. Der innerkatholische Gegensatz: Veranstaltung und Spiritualisierung des Reiches Gottes (Vulgärkatholizismus und Mystik)	149
2. Die Moralisierung der Gottesreichidee im Humanismus	150
3. Die Beziehung der Idee auf die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Reformation	151
a) Das Reich Gottes der innerlichste Gehalt in der protestantischen Staatskirche (Luther, Melancthon, Zwingli)	152
b) Der Übergang zu Calvin bei Bucer: Die Forderungen des Reiches Gottes an das Staatswesen	160
c) Das Reich Gottes als souveräne Gottesherrschaft erzwingt vom Staat bestimmte Gestaltungen, auch solche der Gesetzgebung (Calvin und der Calvinismus)	163
d) Das Reich Gottes verdrängt die natürlichen Ordnungen des Staates: Schwendfeldt, Franck, die Täufer	169

	Seite
4. Aus dem Jahrhundert des Coccejus: Episcopus (humanistische Nachwirkungen) und Hobbes (staatsrechtlich bestimmte Neubildungen) . .	179
Zweites Kapitel: Die Lehre des Johannes Coccejus vom Reiche Gottes	
1. Einleitendes und Methodisches	190
2. Spuren einer Reichs-Systematik, die dem Naturbund parallel läuft: das Naturreich als das erste Reich	195
3. Die Stufen des heilsgeschichtlichen Reiches im Alten Testament . . .	201
4. Der Unterschied der Testamente und das Reich	206
5. Das Reich Gottes im Vollsinn auf der neutestamentlichen Stufe (die Hauptdefinition in Vergleichung mit der reformierten Tradition) . .	209
6. Gottes Sohn und Gottes Reich	216
7. Der siebenfache periodische Rhythmus des Reiches unter den Feinden	219
8. Reich Gottes und letzte Vollendung	239
9. Das Reich Gottes in seinem Verhältnis zu Kirche und Staat . . .	243
a) Die Definition der Kirche	243
b) Die römische Kirche	247
c) Die anstaltliche evangelische Kirche	248
d) Kirche und Obrigkeit	251
e) Reich Gottes und Kirche	254
10. Der Heilsstand im Reiche Gottes	260
a) Gott, der König seines Volkes	260
b) Gerechtigkeit und Freiheit im Reiche Gottes	262
c) Der Glaube als das religiöse Grundverhalten und die Einpflanzung in Christus	266
11. Die Auswirkung des Heilsstandes	269
a) in der Ausscheidung der Sünde	269
b) im Dienste Gottes und der Ausbreitung des Reiches	271
Zur Erläuterung des Dienstes Gottes: Coccejus und die Judenmission	278
 Vierter Teil: Bund und Reich in ihrem Verhältnis zueinander.	
Die Reichslehre in ihrer geschichtlichen Eigenart	289
Erstes Kapitel: Das Verhältnis von Bund und Reich	289
Zweites Kapitel: Die geschichtliche Eigenart der Reichslehre des Coccejus	293
 Schlussuntersuchung: Die coccejanische Gedankenwelt in ihren geschichtlichen Auswirkungen	
1. Die erste stürmische Aneignung coccejanischer Elemente durch die Separatisten	301
2. Die ruhige kirchliche Ausgestaltung coccejanischer Ideen	302
3. Das Hinüberwirken der coccejanischen Einflüsse in die luth. Kirche .	305
a) Die Wirkung auf Ph. J. Spener und J. H. Majus	305
b) Der hallische Pietismus	308
c) Der württembergische Pietismus	309
d) Christian August Crusius	316

	Seite
4. Die Fortwirkung des Coccejus auf Vertreter des Pietismus, welche die konfessionelle Grenze außer acht lassen (Collenbusch, Hasenkamp, Menken)	318
5. Die Erlanger Heilsgeschichte (Chr. Krafft und J. Ch. K. von Hofmann)	322
Beilage 1: Die Periodisierung der neutestamentlichen Geschichte des Gottesreiches und ihr Zusammenhang mit der Tradition	333
Beilage 2: Johannes Coccejus' Auslegung der Apokalypse in kurzer Übersicht	335
Verzeichnis der in diesem Buche angeführten Schriften des Coccejus nach ihren Abkürzungen und ihrem Fundort in den Gesamtausgaben . .	348
Verzeichnis der angeführten Literatur	351
Verzeichnis der Namen	359
Verzeichnis der Sachen	364
Berichtigungen und Ergänzungen	367

Das Charakterbild des Johannes Coccejus.

Johannes Coch ist am 9. August 1603 in Bremen geboren.¹⁾ Sein Elternhaus gehörte dem Patriziat an, sein Vater Tiemann Coch war Sekretär des Magistrats. In der Reihe der Ahnen und Verwandten prangt mancher Senatorenname. Es sind fast lauter Juristen und Leiter des Bremischen Staates, die uns da begegnen. Auch die Liebe zur evangelischen Wahrheit ist ein Familienerbe. Aus ähnlichen Traditionen holt sich später Coccejus die Gattin, die Tochter eines Münsterer „Ratsverwandten“, Heinrich Deichmann, der, weil er nicht an der Messe teilnehmen wollte, aus seiner Heimat vertrieben wurde.²⁾ Die Art seiner Sippe fühlt man dem vornehmen Theologen

¹⁾ Zugrunde gelegt habe ich die Ausgabe der Opera Amst., Blaeu, 12 Bde., fol. 1701, weil sie auch die zwei Bände Anecdota enthält und die verbreitetste ist. Die erste Ausgabe erschien Amst., bei J. a. Someren, 8 Bde., fol. 1673—75. Eine zweite Frankfurt a. M., Balth. Christ. Wustius, 1689; wiederholt 1702. Eine ausführliche chronologische und sachliche Übersicht über die Werke des Coccejus findet sich bei E. S. K. Müller, *RE.*³ IV, 186 ff., so daß wir hier auf eine Bibliographie verzichten können. Leider ist es nicht möglich, Coccejus nach Bänden und Seitenzahlen anzuführen, weil einmal die drei Ausgaben darin zu stark differieren und sodann die bloße Seitenzahl zur bequemen Auffindung nicht ausreicht. Die durchgängige Paragraphierung ermöglicht ein genaueres Zitieren. Doch muß sich der Leser selbst über den Inhalt der Bände orientieren, wozu ich für die Ausgabe von 1701 eine Tabelle beigelegt habe, mit Erklärung der in dieser Arbeit gebrauchten Abkürzungen.

Die reichen Sammlungen von handschriftlichen Briefen in Basel, Bremen und Zürich habe ich benutzt. Über das Leben vgl. v. a. die aus dem Jahre 1675 stammende Praefatio seines Sohnes Joh. Heinrich, die dem ersten Bande vorgegedruckt ist. Sie enthält einen Lebensabriß des Vaters, der zum Teil von ihm selbst stammt, dazu bringt sie auch noch die Leichenrede des Abr. Heidanus (*De luctuosa calamitate* usw.), die ich nach dieser zugänglichsten Wiedergabe anführe. Ferner vgl.: Boeles, *Frieslands Hoogeschool*, II, S. 156 ff. Sepp, *Godgeleerd Onderwijs*, II, 61 ff. 219 ff. E. S. K. Müller, a. a. O.

²⁾ Prf. Op. p. 5 wird der Schwiegervater tribunus, senior genannt. Er war Aldermann, d. i. Vertrauensmann der Gilden zur Vertretung der Handwerker im Rat, vgl. Kerßenbroich bei Detmer, I, S. 112. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. D. Rothert, Münster.

sein Leben lang ab.¹⁾ Aber nicht weniger bleibt die juristische Veranlagung in seiner Gedankenbildung deutlich erkennbar, und es darf daran erinnert werden, daß er durch seine ganze Jugendzeit dem Vater in den Amtsgeschäften fleißig zur Hand ging. Foedus, testamentum, pactum, regnum, das sind die Grundbegriffe seiner Theologie, zwar nicht von ihm für die Kirche entdeckt, aber doch durch ihn mit besondrer Liebe gepflegt und ausgebaut. Sein Bruder Gerhard Coß,²⁾ Professor juris am Gymnasium illustre zu Bremen, ist als Rechtsgelehrter und Mitglied des Rates in der Geschichte unvergessen. Gleichwie sein Bruder Johannes gegen die ganze Front der Orthodoxi à la mode³⁾ die Theologie der geschichtlichen Bezeugung Gottes vertrat, so stand Gerhard beim Osnabrücker Friedensschluß mit seinem Protest den andren Gesandten gegenüber. Auch er zeigt sich als ein unerschütterlicher Charakter, ob er um die Weserfreiheit des Bremischen Staates kämpft oder in einer Eidesache den Konflikt mit dem Rate seiner Vaterstadt auf sich nimmt. Die selbständige, tapfere Art, die sich nicht bestimmen läßt durch das Mittelmaß des Tages, sondern nach geistigem Fortschritt trachtet, ist beiden Söhnen Tiemann Coßs eigen.

Toccejus hat erzählt, wie streng die Erziehung des Elternhauses war. Jede freie Stunde wurde zur Arbeit ausgenutzt. Besonders wird hervorgehoben, daß jeder unnütze Gebrauch des Namens Gottes ernst geahndet ward.⁴⁾ Ein einziges Mal ist Johannes in seiner Knabenzeit gezüchtigt worden, bei einer Kinderlüge. Das genügte, um ihm für das ganze Leben einen Abscheu vor aller Unwahrheit einzuprägen. Aber dieser Grundzug der Gottesfurcht ist nicht gleichbedeutend mit reformierter Präzision nach niederländischer Art. Die Bremische Kirche trägt zwar das Gepräge des reformierten Bekenntnisses, ist aber von den Tagen der Reformation her philippinisch beeinflusst, wenn auch der Vertreter der calvinistischen Strenge, der Prediger Caesar, dort nicht fehlt. Der bedeutendste Theologe

¹⁾ Heidanus Prf. Op. p. 43 schildert seine vornehme Lebensart mit den Worten: „in alloquio facilis et affabilis, in vestitu νόμιμος et nitidus, in amicis eligendis non promiscuus.“

²⁾ Vgl. Jken in Z. d. G. f. niederl. K. G., III, 1898, S. 197 ff. Ich schreibe auch Coß und nicht Coß, wie es hie und da in der Literatur geschieht, weil Toccejus selbst in der Widmung seiner Schrift Sanhedrin et Maccoth, 1629, sich dieser Schreibweise bedient.

³⁾ Ep. 71 (an Joh. Martinus). ⁴⁾ Prf. Op. p. 2 f.

Bremens in damaliger Zeit, der Waldecker Matthias Martini (1572 bis 1630), war aber weder Supralapsarier, noch Vertreter der Präzisionität.¹⁾ Er war hauptsächlich durch die unter Olevians Einfluß stehende Herborner Theologie geprägt. Wir finden ihn neben L. Crocius und H. Isselburg als Hauptdelegierten der Bremischen Kirche auf der Dordrechter Synode. Es entspricht der moderata doctrina der Bremer Richtung, wenn er dort als Anhänger einer milden Prädestinationslehre gegen die Supralapsarier und besonders gegen Gomarus kämpft und Wege der Verständigung mit den Remonstranten sucht. Es ist besonders diesem Widerstand der Bremer zu danken, daß der Supralapsarismus in Dordrecht nicht zum Siege kam. Schweren Herzens hat Martini die Beschlüsse der Synode unterschrieben. Sein Prädestinationsdogma betont in erster Linie dieses, daß nicht ein starres decretum, sondern Christi Verdienst die Ursache der Erwählung sei, daß ferner nicht nur eine Gnade Gottes für die Erwählten, sondern auch eine universale Gnade für alle Menschen zu behaupten sei.²⁾ Dieser mildreformierte Martini übte als Rektor des Bremer Pädagogiums auf Coccejus' Jugendjahre den entscheidenden Einfluß aus. Der nennt ihn seinen zweiten Vater und stellt ausdrücklich fest, daß er ihm seine Hauptfortschritte verdanke.³⁾ Martini und Crocius waren seine ersten theologischen Lehrer. So steht also bereits im Mittelpunkt des ersten Jugendunterrichtes nicht ein schroffer Dogmatismus, sondern ein mehr biblischer Geist, der, wie wir später sehen werden, von Heidelberg und Herborn seinen Ausgang nahm.

Was Coccejus ferner der Schulung und Wegweisung des Martini verdankt, das ist die meisterhafte Übung in den Sprachen. Martini, der Verfasser des *Lexicon philologicum*, war ein Schulmann von europäischem Ruf. So lernt der Knabe bereits auf dem Gymnasium neben dem Lateinischen, Griechischen und Hebräischen: Chaldäisch, Syrisch und Arabisch. Er liest sich auch in den Talmud ein. Er

¹⁾ Seine zahlreichen Bücher sind hauptsächlich auf der Bremer Stadtbibliothek zu finden. Martini verfaßte gegen 70 Schriften.

²⁾ Die *sententiae* der Bremer Kirche in *Acta Synodi nationalis* p. 54, 103, 161, 232 ff. Über Martini vgl. *Sagittarius*, *Orationes*, p. 145 ff. *Jken*, *Bremens. schola*, p. 53. *Rotermund*, *Lexikon II*, S. 5 ff. *Bremisches Jahrbuch* 2, 39. 9, 36. 10, 15. 21 ff. 30 ff. 82. 12, 12. Die *Gelehrtenlexika* von Jöcher und Nicéron. *Tuno* in A.D.B. 20, 514. *Tholuck*, *Akad. Leben*, S. 296 ff. 305. *Sudhoff*, *Gomarus* in *RE.*², V, 233.

³⁾ *Or. Phil.* p. 59^a; vgl. auch *rat. int.* p. 75^a.

arbeitet schon vor Beginn seiner Universitätsstudien mit einem gelehrten Griechen, Metrophanes Kritopulos, zusammen und wird in Hamburg durch einen Juden im Verständnis der rabbinischen Quellen weitergefördert. Als er die westfriesische Universität Franeker bezieht,¹⁾ ist er schon so weit in den Orientalia fortgeschritten, daß der große Sixtinus Amama gerne von ihm lernt.²⁾ In Franeker werden der Pole Maccovius und der Engländer Amesius seine Lehrer.³⁾ Aber von größerer Bedeutung als die scharfsinnige Dialektik des einen und der Puritanismus des anderen wird für ihn das selbständige Vorwärtsbringen im Studium der Schrift, das ihm durch seine vortreffliche Ausrüstung in der Philologia sacra erleichtert ward. Die erste literarische Arbeit, die seinen Ruhm begründete, war die Übersetzung der Mišnatraktate Sanhedrin und Makkoth ins Lateinische, mit gelehrten Anmerkungen versehen.⁴⁾ Zunächst bestimmte die Philologia sacra seinen Lehrauftrag, von 1630 ab am Gymnasium illustre in Bremen, seit 1636 an der Universität Franeker. Daß Coccejus nicht von vornherein als zünftiger Theologieprofessor auftrat, merkt man ihm auch später noch an: es ist nicht die gelernte Theologie seiner Tage, sondern der Neubruch im Text der Schrift, was seine Stärke ausmacht. Nichts ist bezeichnender für ihn als die Tatsache, daß er einen seiner ersten theologischen Beiträge, eine Abhandlung zur dogmatischen Kontroverse über die Prädestination, nicht anders gibt als in der Form einer Exegese von Epheser 1.⁵⁾ Auch was er über den Antichristen zu sagen hat gegen Hugo Grotius, ist Schriftauslegung des Alten und Neuen Testaments.⁶⁾ Der Gegenstand dieser Untersuchung stellt gleich an den Anfang seiner theologischen Schriftstellerei ein Problem der prophetischen Apokalyptik. Diesem eschatologischen Komplex blieb er sein Leben lang getreu.

¹⁾ In Franeker wohnt der Student im Hause des Herborner Theologen Pastor, Boeles, II, S. 157. Diese Notiz ist nicht belanglos für die Beziehungen des Coccejus zur Herborner Theologie.

²⁾ Ep. A. 1, (Amama an Martini).

³⁾ Diesen zitiert er 3. B. in rat. int. p. 75^a.

⁴⁾ Duo tituli thalmodici Sanhedrin et Maccoth. Amstel. 1629.

⁵⁾ Exercitatio *ἐρμηνευτική* de principio epist. Pauli ad Ephes. Franeker 1643 — gegen H. Grotius, Explicatio trium locorum N. T. (Eph. 1. Jak. 2, 2. Joh. 3) in quibus agitur de fide et operibus. Amst. 1640.

⁶⁾ Brevis repetitio quorundam illustrium locorum V. et N. T., qui de Antichristo agunt. Franeker 1641 — gegen H. Grotius, Comment. ad loca quaedam N. T., quae de Antichristo agunt aut agere putantur. Amst. 1640.

Seit 1643 finden wir ihn als Professor der Theologie neben Cloppenburg in Franeker. Freiwillig ließ er diesem wegen seines höheren Alters den Vorrang bei der Verteilung der Lehrgegenstände. Cloppenburg ist für die Entwicklung seiner Theologie, die Coccejus erst vom 40. Jahre ab zu lehren hatte, von Bedeutung geworden. Der 47jährige wird dann durch den Einfluß des Heidanus an die erste Universität des Landes, nach Leiden, berufen, als Nachfolger von Friedrich Spanheim dem Älteren. Er führt sich ein durch seine berühmte Antrittsrede über die Ursachen des Unglaubens der Juden.¹⁾ Hier hat er bis an sein Ende (1669) im Lehramt gewirkt, hier hat er seine riesenhafte Leistung als Herausgeber dogmatischer und besonders exegetischer Werke bewältigt, hier die bitteren Tage des Sabbatsstreites durchlebt.²⁾ Bis zur Ankunft Hoornbeecks in Leiden (1654) tut er in friedvoller Stille seine Arbeit. Von da ab ringt die ungeheure Arbeitslust des Gelehrten mit dem ihm aufgezwungenen Theologenkampf. Freilich sind die beiden Hauptgegner Hoornbeeck und Maresius ganz verschiedener Art. Es fällt schwer, sie zusammen zu nennen. Der erste ist ein ebenbürtiger Meister von umfassender Ausrüstung und dazu eine überaus innerliche, auch seelsorgerlich wirksame Persönlichkeit. Maresius dagegen ist ein oberflächlicher Streitheld, der ihm das Leben verbittert durch seine gehässige, in der Wahl der Mittel nicht immer einwandfreie Kampfesweise. Von einer Darstellung der literarischen Fehden sehen wir hier ab. Wir nennen nur die wichtigsten: den Sabbatsstreit, die Kontroverse über Paresis und Aphesis, die über die Geltung des Dekalogs. Sie haben eine Wurzel: die Frage nach dem Verhältnis der Testamente. Wider Isaak Vossius kämpft er für den hebräischen Rezeptatext gegen eine Überschätzung der göttlichen Autorität der Septuaginta. Gegen Maresius wiederum für die omnipotentia Dei als die efficacissima voluntas. Aber auch Hoornbeecks Grundsatz befolgt er: Interim disputationem cum Pontificiis non omittendâ censeo. Das zeigt seine Fehde mit dem Jesuiten Jac. Masenius und den Gebrüdern Wallenburg. Mit den Sozinianern kreuzt er schon früh die Klinge. Wir beobachten aber bei Coccejus ein fortwährendes Zurückschrecken vor dem Theologengezänk und ein verdoppeltes Einsetzen seiner Arbeitskraft

¹⁾ De causis incredulitatis Judaeorum. 1650.

²⁾ Der Sabbatsstreit rief schon bis zum Jahre 1660 15 Schriften hervor; sie sind alle verzeichnet Prf. Op. p. 10, vgl. dazu Goeters, Vorbereitung des Pietismus. S. 126 f.

für die Bibelaufgaben, je stärker der Kampf tobt. Bis in seine letzte Krankheit hinein quälen ihn die Überfälle des Maresius. Sie haben gewiß nicht wenig gezehrt an seiner Lebenskraft. Aber gewiß hat auch Heidanus recht, wenn er sagt, daß ebenso die anhaltende Geistesanspannung ihn verbraucht hatte.¹⁾ Aus rüstiger Arbeit reißt den Mann ungewöhnlicher Leistung eine Pestseuche hinweg.

Als Deutscher in den Niederlanden hat Coccejus sein Lebenswerk getan. Die neuen Impulse, die er der Theologie vermittelt, stammen, so weit sie übernommen sind, aus der Schweiz und vor allem aus Deutschland. Wie schwer es ihm wurde, von seinem Vaterland zu scheiden, das hat er einst den Kuratoren der Universität Franeker bei seiner Berufung geschrieben. Noch lange nachher sagt er, wenn von der Heimat die Rede ist: „Du rührst an meine Wunde.“²⁾

Wenn wir diese kurze Übersicht über sein Werden und Leben zu ergänzen suchen durch Einzelzüge, die sein Charakterbild noch genauer bestimmen, so bieten dazu besonders seine Briefe reiches Material. Seine Korrespondenz zeigt ihn als Freund und Mitarbeiter der hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit. Nicht nur die Andreas Rivetus, Gerh. Joh. Vossius, Joh. Hoornbeeck, Abrah. Heidanus und Jacob Alting erscheinen als Briefempfänger. Er steht vor allem auch im Austausch mit den großen Orientalisten und Textkritikern Ludovicus de Dieu, Constantinus l'Empereur, Ludovicus Capellus, und pflegt mit den Schweizern besonders regen Verkehr, mit Joh. Bugtorf Sohn, Luc. Gernler und Joh. Rud. Wetstein in Basel, Heinr. Hottinger und Joh. Heinr. Heidegger in Zürich und Ludov. Tronchinus in Genf. Nicht weniger wichtig jedoch sind seine Briefe an die minder berühmten, aber intimeren Angehörigen und Schüler, weil er da sein Innerstes reden läßt und auch persönlichere, tiefere Motive seiner Schriftforschung aufdeckt. Vor allem sind da zu nennen Joh. a Dalen, der Hofprediger der Pfalzgräfin Maria Eleonore in Kaiserslautern, sein Schwiegersohn Guilelmus Anslarius, Martinus Hundius in Duisburg und Franziskus Burmann. Wir fragen jetzt bei dieser einleitenden Charakteristik nicht nach den Hauptstreitfragen, die in dem Briefwechsel widerklingen: Erwählung, Sabbat, Paresis und Aphesis usw., auch nicht nach den Kampfesfronten: einmal rein wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Grotius und den Sozinianern, und dann Tageskämpfe

¹⁾ Prf. Op. p. 42.

²⁾ Ep. 15 (an L. Crocius). Seine Anhänglichkeit an Bremen zeigt sich auch sonst immer wieder, vgl. z. B. Cant. 7 § 428.

mit Maresius, Voetius usw. Es sollen vielmehr aus den Briefen einige Beiträge entnommen werden, um das Charakterbild des Coccejus mit größerer Plastik herauszuarbeiten.

Zunächst ist festzustellen, daß er trotz all seiner neuen Aspekte ein treuer Sohn seiner Kirche ist. Auf sein Haupt passen all die Kegerhüte, die ihm seine zeitgenössischen Gegner zudenken, nicht im mindesten. Darin hat der Sohn, der in der Vorrede mit leidenschaftlicher Pietät das Odium der Ketzerei vom Vater abwehrt, ganz recht. Er ist weder Pelagianer, noch Judaist, weder Arminianer noch Sozinianer, weder Labadist noch Chiliaist im gewöhnlichen Sinne, weder Rotheaner, noch Raadaner.¹⁾ Er steht vielmehr mit Bewußtsein und Treue in der calvinischen Tradition und liest die Schrift als ein Reformierter, der den symbolischen Lehrausdruck seiner Kirche zu seinem eigenen gemacht hat. Von den Bekenntnissen will er nicht abweichen.²⁾ Am Ende seines Lebens steht eine sorgfältige Auslegung des Heidelberger Katechismus. Mit Recht nennt ihn C. Bergius einen dankbaren Schüler des Calvin.³⁾ Doch tritt die Polemik gegen das Luthertum merklich zurück. Wohl will er die *sententia et formula Lutherana* nicht annehmen⁴⁾ — aber er nennt doch immer wieder Lutherus mit größter Hochachtung und betrachtet ihn gerade so gut als Autorität in der *Ecclesia reformata* wie Calvin und Beza, auch wenn er seine Abendmahlslehre nicht gutheißt.⁵⁾ Er hofft auf eine Gewinnung der Lutheraner durch Sanftmut und Lindigkeit und auf eine innigere Verbindung mit ihnen. Er weiß, daß dies eine große Hoffnung ist, aber bei Gott ist nichts unmöglich.⁶⁾

¹⁾ Vgl. a. a. O. 32 f. Zu Joh. Rothe und Georg de Raad Goeters, S. 44, 226, 276. ²⁾ Ep. 130, 143 (beide an J. H. Hottinger). ³⁾ Ep. 13.

⁴⁾ Brief an Joh. Buxtorf in der Basler Sammlung (vom Jahre 1655). Interessant ist seine Bemerkung über die Conf. Aug. in Cant. 8 § 446: Philippus hat sie geschrieben, sie ist nicht Gotteswort, sondern Menschenwort, es genügt eigentlich die Bibel, die *sola verba et praecepta Christi*. Sa. 3 § 70 heißt es von dem kirchlichen Bekenntnis: es ist aus der Schrift geflossen und bestätigt sie. Vgl. J. Hoornbeeck, *Summa controversiarum*, p. 746: „*Nam neque catechismum libris scripturae aequamus, sed ex iis tradimus tractamusque eum et non aliter.*“ Über das Unterschreiben der Augustana mit Vorbehalt, derselbe p. 633.

⁵⁾ Er weiß sich in der Wertung der Schrift als ein Nachfolger der *primi reformatores* Ep. 97 (an Joh. Martinus). Luther wird neben Calvin geehrt. Prob. p. 135 b.

⁶⁾ Ep. 41 (an Joh. Buxtorf). Der Unterschied in der Polemik gegen Rom und das Luthertum ist behandelt Pot. 31 § 176 ff. Über die Einigungsbestrebungen

Wenn er so bei aller reformierten Bekenntnistreue über Engigkeiten hinauswächst, so entspricht das dem Pulsschlag seiner ernststen Gottesfurcht und innigen Frömmigkeit, die der aufmerksame Beobachter überall bei ihm herausfühlt. Freilich zeigt er hier etwas Gehaltenes, während er sonst den breiten Ausdruck liebt. Um so mehr ergreift die herbe Wahrheit und männliche Art seiner Frömmigkeit. Daß übrigens diese Zurückhaltung gelegentlich auch von ungestümer innerer Bewegung durchbrochen werden konnte, das bezeugt der Bremer Gelehrte Schwelingius, der davon berichtet, daß Coccejus oft unter Tränen von der in Christo erschienenen Gnade Gottes zum Sünder Zeugnis abgelegt habe.¹⁾ „O daß doch unser Leben zu Gottes Ehre diene“ — dieser Stoßseufzer, eines Jüngers des Calvin würdig, ist Zusammenfassung seines tiefsten Willens.²⁾ Seine Forscherarbeit tut er betend. Wenn er zu Gott fleht, daß er alle seine Gedanken, Rat, Wort und Tat zur Verherrlichung seines Namens und Kundwerdung seines Reiches lenken wolle³⁾ — so ist das bei ihm nicht nur fromme Floskel, sondern Ausdruck seiner innersten Sehnsucht. Die Gottesherrschafft ist ihm Ruhe und Unruhe für seine Seele. Bei allen Erschütterungen der Kirche hält ihn aufrecht die Zuversicht: Gott will die kleine Herde nicht untergehen lassen, sondern läßt vielmehr das regnum Christi nahen und kundwerden.⁴⁾ Aber das ist nun für die Theologie des Coccejus so bedeutungsvoll, daß dies praktische Glaubensmotiv die ganze wissenschaftliche Arbeit trägt. Heidanus hat in seiner Leichenrede davon gesprochen, daß er nicht nur mit intellektuellem Scharfsinn gearbeitet, sondern seine Seele habe reinigen lassen zur Erkenntnis der göttlichen Weisheit.⁵⁾ Daß hier eines Mannes Seele arbeitet, das teilt seinem Gesamtwerk den warmen Pulsschlag

vgl. auch Cant. 8 § 488: das Ziel muß sein, gemeinsam Christo zu dienen mit einem Herzen, einem Geiste und mit Freuden. Doch ist zu wünschen, daß bei diesen Verhandlungen der konfessionelle Gegner die wahre Heilslehre erkennen lerne. Hier ist daran zu erinnern, daß auch J. Hoornbeeck eingetreten ist für eine brüderliche Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten: *Dissertatio de consociatione*, vgl. R.E. ³ VIII, S. 350. Die Schrift ist auch ins Deutsche übersetzt. Hanau 1664.

¹⁾ J. H. Reitz, *Historie der Wiedergebohrnen*. IV, S. 11. Schwelingius war kartesianischer Scholastiker in Bremen, vgl. J. Bohatec, *Die kartesianische Scholastik*. Leipzig 1912, S. 62.

²⁾ Ep. A. 489.

³⁾ An Joh. Burdorf, 26. Aug. 1633, Basler Sammlung Ka C IV 3 (handschriftlich).

⁴⁾ An denselben, ibidem, 3. April 1652. ⁵⁾ Prf. Op. p. 38.

mit. Die ganze Schrifttheologie des Coccejus wächst heraus aus seiner hohen persönlichen Freude an Gottes Wort. Es ist besser, sagt er einmal, ohne die Sonne leben, als ohne diese Schriften, in denen unser Heil beschlossen ist.¹⁾ In der Widmung seines Kommentars zum Hohenliede an die Äbtissin Elisabeth von Herford²⁾ führt er aus, daß es Leben bedeute, zu denken, was Gottes ist, und daß die Worte Gottes Tag in die Nacht bringen, Kraft in die Schwachheit. „Ex animo gratias ago Deo, qui me ad id ministerium adduxit.“³⁾

Wenn Coccejus da, wo er von seiner Leistung spricht, eine wohlthuende Bescheidenheit zeigt, so ist das nicht nur die Äußerung seiner vornehmen Natur,⁴⁾ sondern auch die Demut des christlichen Charakters. „Alle meine Leistungen sind mittelmäßig“ — so sagt der von sich selber, der dazu berufen war, der lebensvollen heilsgeschichtlichen Betrachtung in der Theologie neue Bahn zu machen.⁵⁾ Darum empfindet er aber auch gerade den Mangel an Demut beim streitbaren Gegner peinlich, zumal bei dem leidenschaftlichen Picarden Marefius, der so viel rabies gegen ihn entfachte.⁶⁾ Es kommt ihm an auf die Wahrheit, nicht auf sein Rechtbehalten. Wir glauben es dem Sohn gerne, daß der Vater immer wieder den Studenten eingeschärft habe, sie sollten nicht an sein Wort glauben, sondern seine Worte an der Schrift prüfen.⁷⁾

Ebenjowenig ist seine dem Streiten abgeneigte Art nur verankert in der stillen Gelehrtennatur des rastlosen Arbeiters, dem es genügt, Schätze der Erkenntnis zu fördern. Daß das theologische Gezänk des Christen unwürdig ist, bleibt bei der Ablehnung sein tiefstes Gefühl. Er sieht diesen Gelehrtenzank an als Bruderstreit.⁸⁾ Vornehm sachlich möchte er immer bleiben, lieber auf Versöhnung sinnen als auf Kampf. Ohne Zorn und Galle antworten und lieber über nützliche Gegenstände sich äußern, das nennt er seine Weise.⁹⁾ Als Marefius losschlägt gegen ihn, versucht er ihn brieflich zu beruhigen. Auf einen

¹⁾ Ep. 84 (an Fr. Spanheim).

²⁾ Gegen Tholuck II, S. 228: Das Hohenlied hat er nicht der später zu erwähnenden Marie Eleonore, sondern der ältesten Tochter des Winterkönigs, der Äbtissin von Herford, gewidmet.

³⁾ Widmung zu Cant. 551.

⁴⁾ Heidanus hebt Prf. Op. p. 43 besonders hervor, daß er für Schmeichelei unzugänglich war. ⁵⁾ Ep. 143 (an J. H. Heidegger).

⁶⁾ Ep. 181 (an L. Tronchinus). ⁷⁾ Prf. Op. p. 17.

⁸⁾ Vgl. Judicium p. 503. Ferner Ep. 8, 48 (an C. Stresio); Ep. 13.

⁹⁾ Ep. 177.

gehässigen öffentlichen Brief des Leidenschaftlichen antwortet er nicht um des Friedens willen.¹⁾ Wenn die anderen sich gegenseitig befehlen, dann will er schweigen und nur das sagen, was er gelernt hat.²⁾ Auch in diesem Stück vertritt Coccejus in jenem rabiatischen Zeitalter einen neuen Typus des Theologen. Das Bewußtsein einer neuen Gesamtkonzeption, eines neuen großen Besitzes, läßt ihn die Höhe seines Berufes empfinden und hebt ihn hinaus über die schlechten Gewohnheiten des Allzumenschlichen. Weil er ganz und gar im Banne einer gewaltigen, lohnenden Aufgabe steht, hat er keinen Geschmack mehr für professorale Klopffechtereien.

Er ist ein unermüdlich meditierender Bibelforscher, der mit der Erkenntnis seines Zeitalters nicht zufrieden ist. Unstillbar ist seine Lernbegierde.³⁾ Leben heißt ihm Denken.⁴⁾ Die Briefe lassen uns die Entstehung seiner exegetischen, biblisch-theologischen und dogmatischen Schriften verfolgen, besonders das langsame Werden seiner zahllosen Kommentare und seines Lexikons. Er gehört zu den *πολυγραφότατοι* seines Zeitalters.⁵⁾ Nur durch eifriges Diktieren — er stellt Studenten an, die stundenlang, oft zu mehreren, für ihn schreiben — kann er der Aufgabe Herr werden.⁶⁾ Das Brieffschreiben ist ihm eine lästige Unterbrechung seiner Gelehrtenarbeit. Hier wird der sonst so Ernste einmal humorvoll.⁷⁾ Daß er neben seiner akademischen Lehrtätigkeit — an einzelnen Tagen hat er fünf und mehr Kollegstunden zu lesen — zur wissenschaftlichen Brieffstellerei doch noch so viel Kraft erübrigt hat, das danken wir seinem eisernen Fleiß, den Sixtus Amama schon an dem jugendlichen Gelehrten rühmt⁸⁾ und der S. Spanheim d. J. mit Recht an Origenes erinnert.⁹⁾ Er muß über ein unerhörtes Gedächtnis verfügen haben. Es ist eigen, daß aus dem kleinen Knaben, der im Memorieren längerer Abschnitte große Mühe zeigte, der Gelehrte wurde, der bei jeder erfragten Bibelstelle sofort den griechischen und hebräischen Text zu zitieren wußte.¹⁰⁾ Seine Bibelkenntnis ist erstaunlich und beispiellos. Dabei dürfen wir uns doch Coccejus nicht als einen ganz weltfremden Büchergelehrten vorstellen. Heidanus rühmt vielmehr an ihm einen ausgezeichneten Blick für die

¹⁾ Prf. Op. p. 12. ²⁾ Ep. 138 (an J. Altling).

³⁾ Ep. 157 (an L. Gernler), Ep. A. 497 (an Joh. a Dalen).

⁴⁾ So sagt Heidanus Prf. Op. p. 38. ⁵⁾ Heidanus a. a. O.

⁶⁾ Ep. 26, 45, 56. ⁷⁾ Ep. 48 (an C. Strejo).

⁸⁾ Ep. A. 1 (an M. Martini). ⁹⁾ S. Spanheim, Op. II, p. 968 f.

¹⁰⁾ Heidanus Prf. Op. p. 39 vgl. mit 3.

Menschen, die er meist beim ersten Kennenlernen durchschaute, eine Eigenschaft, die ihn selten getäuscht habe.¹⁾ Freilich hat seine ganze Arbeit eine Grenze nach der praktischen Seite. Weder die *Politica ecclesiastica*, wie sie Voetius beschäftigt, noch wirtschaftliche und politische Fragen liegen im Kreis seiner besonderen Gedankenarbeit. Wir werden sehen, wie gerade diese Begrenzung seine geistige Eigenart und auch die Geschichte seiner Wirkung deutlich bestimmt.

Die Brieffammlung gibt uns aber doch auch einen Eindruck davon, daß der Gelehrte schon zu seinen Lebzeiten über die akademischen Grenzen hinaus gewirkt hat. Eine Schülerin des Coccejus, die die Tendenzen ihres geistigen Vaters besonders treu widerspiegelt, ist die Pfalzgräfin Maria Eleonore bei Rhein, geb. Prinzessin von Brandenburg.²⁾ Ihr Hofprediger Joh. a Dalen, der bei Coccejus studiert hat, vermittelt ihr dessen Theologie. Der Briefwechsel ist ungemein reizvoll. Sie liest Bücher, die gegen die sozinianische Lehre gerichtet sind. Vor allem aber hat sie Freude an Sachen, die „gänzlich und allein nach dem sthl des Heiligen Geistes sein“ . . .³⁾ „daß meine einzige freude ist / so ich in dieser Welt naechst Gottes heiligem Wort habe . . . bey diesen betrübten Zeiten / da die Kirche so verfolget wird und am ende der Prophetischen Vorzeigungen gehet . . .“⁴⁾ „daß Ich in der welt kein fremde suche und finden kan als einzig und allein Gottes Heiliges Wort und Prophezenungen zu lernen und die Krafft des Heiligen Geistes je länger je mehr zu empfinden.“ Noch deutlicher wird der Widerschein der Gedankenwelt des Lehrers, wenn sie mit Sicherheit dessen Zentralwahrheit nennt: sie hat Begierde, „das Königreich Christi und des Antichrists / des glaubens / und des gehorsams unter den menschen saktionen zu wissen“.⁵⁾ Die Korrespondenz dreht sich hauptsächlich um das *Lexicon hebraicum*, das sie angeregt, aber sich bei weitem nicht so gelehrt und langwierig gedacht hat. Sie wollte von ihm ein „*Dictionarium propheticum*“, in dem die bei

1) Prf. Op. p. 43: „ex primo saepe congressu hominis genium deprehendere et detegere gnarus et sciens, iudicium quod de aliquo tulerat, raro illum fefellit.“

2) Sie ist die Nichte der Äbtissin Elisabeth von Herford, eine Cousine des Kurfürsten von Brandenburg, vgl. Ep. 114.

3) Coccejus redet gern vom *stilus scripturae*, z. B. Sa 3 § 31: „Quodque stilus illius verbi cum decora maiestate est simplicissimus et in ruditate sive inaffectato candore et sensibus foecundissimus, et ad simplices erudiendos, doctosque exercendos aptissimus.“

4) Ep. 46. 5) Ep. 55.

Coccejus so beliebten biblischen Typologien erläutert werden sollten (was Ägypten, Babel, Edom, Moab, Assur usw. bedeuten).¹⁾ Er selber hat ihr das Verdienst zugebilligt, daß sie mit ihrem beständigen Drängen ihn dazu gebracht habe, die Arbeit des Wörterbuchs anzufassen.²⁾ Ob wohl je ein Gelehrter so durch eine Frau zu wissenschaftlicher Arbeit gedrängt wurde? Nachdem er ihr zuerst im Juni 1657 über das Lexikon geschrieben,³⁾ kann er ihr endlich nach zwölf Jahren, im September 1669, die Vollendung des Werkes melden.⁴⁾ Nicht ganz den Ton des Meisters trifft die hohe Frau in ihrer Polemik gegen die Lutherischen, die Coccejus ferner liegt. Sie hätte gern eine getreue deutsche Übersetzung nach dem Original. Die Lutheraner sind dadurch noch viel halsstarrer und hochmütiger geworden, daß man auf reformierter Seite ihre Bibelübersetzung annahm — darin ist sie offenbar das Echo ihres gut konfessionellen Hofpredigers, der auch die *versio bibliorum Belgica nova* weit der Lutherischen vorzieht.⁵⁾

Der Stil der Schriftstellerei des Coccejus ist ebensowenig klassisch wie sein Latein. Es gibt schwerlich eine ermüdendere Lektüre als diesen breiten Strom der ungezählten Paragraphen, in denen Bibelspruch an Bibelspruch sich drängt. Der Gedankenfaden muß immer wieder mühsam aus dem Gerank der überreichen Schriftzitationen und aus dem Gewirr der sprachlichen Glossen herausgeholt werden. Daß er sich oft wiederholt, haben schon seine Zeitgenossen an ihm getadelt. Mit Sehnsucht gedenkt der Coccejusforscher bei diesem Wortreichtum an die präzise Systematik und geschliffene Schärfe eines Calvin, besonders wenn man nicht selten bei Aufzählungen und Zusammenstellungen die strenge Logik vermissen muß, die diese breiten Ströme der Gedanken in ein klares Flußbett zwingen sollte. Ganz gewiß ist die Gewohnheit des Diktierens zu einem guten Teil schuld an dieser Schwachheit. Seine Selbsterkenntnis ist übrigens in diesem Punkt unüberbietbar. Es sei weniger seine Sache, in knapper Darlegung sichere Fundamente zu legen, als mit vielen Worten nach beiden Seiten das Gesagte zu wenden, was zu wenig beitrage zur

¹⁾ Ep. A. 205, 221, 246, 257, 303, 489, 490, 491, 493, 495.

²⁾ Ep. A. 489. ³⁾ Ep. 46.

⁴⁾ Ep. 178. Zur Beurteilung des Lexikons vgl. Dießel, Geschichte des A. T. S. 453.

⁵⁾ Ep. 95, 114. Ep. A. 79. Dieselbe Klage über den Lutherertext bei Martinus Hundius, Ep. A. 183.

Zusammenfassung des beweglichen Geistes.¹⁾ Zur Weitschweifigkeit habe ihn besonders der oft gehörte Vorwurf verführt, daß er dunkel und unklar sei.²⁾ Aber die ganze Eigentümlichkeit dieses Formens, Sprechens und Denkens ist doch auch durch die Zeitstimmung bedingt. Wir haben hier den Stilcharakter des Barockzeitalters im Unterschied zum klaren Klassizismus eines Calvin. Diese Stilbetrachtung ist auch für das innere Verständnis des Zeitgenossen eines Rembrandt, der das Halbdunkel liebt, nicht unwichtig. Es fordert eine gewisse kulturgeschichtliche Einfühlung, um auch dieser Seite Verständnis abzugewinnen. Entschädigt wird der Leser immer wieder durch den Reichtum der an der Schrift erwachsenen Gedanken. Es lohnt sich doch, jene Stimmung des ermatteten Arbeiters zuschanden zu machen, die ihn einmal seufzen läßt, was es helfe, sich Tag und Nacht abgequält, gesammelt, geschrieben, abgeschrieben zu haben, wenn das, was nun vollendet sei, mit Motte und Wurm in den Kampf treten müsse!³⁾ Der „Kalksburger Eremit“ C. A. Wilkens soll nicht umsonst geklagt haben, daß niemand die Folianten des Coccejus anrühren wolle, um das Treffliche vom Vergänglichen zu sondern.⁴⁾ Jedoch handelt es sich zuerst um ein Verständnis seiner Grundgedanken, ehe die Frage nach dem bleibend Wertvollen gestellt werden kann.

¹⁾ Ep. 82 (an Peter van der Hagen), vgl. Ep. A. 239 (an Guil. Anslarius).

²⁾ Ep. 84 (an Fr. Spanheim). Prf. Op. p. 8. 27. 42.

³⁾ Ep. 16 (an G. Craetus).

⁴⁾ C. A. Wilkens, Aus den Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers. 2. Aufl. 1919, Gütersloh, S. 76.

Erster Teil.

Die Schrift (Grundlegung).

Schon aus den einleitenden Bemerkungen kann erschlossen werden, daß die Theologie eines Mannes, der die beschriebene Stellung zur Bibel einnimmt, in vorzüglicher Weise Schrifttheologie sein will. In der That gilt es zuerst den Biblizismus des Coccejus zu begreifen, ehe wir seine Lehre vom Bund und Reich verstehen können. Wenn die dogmatische Methode seiner Zeit unter den ersten Hauptstücken der Grundlegung die Lehre von der Heiligen Schrift behandelt, so wird dieser Gebrauch bei unserem Theologen erst recht zum wahren Ausdruck der inneren Sachlage. Seine Stellung zur Schrift läßt ihn das leitende Erkenntnisprinzip gewinnen und bestimmt seine Auseinandersetzung sowohl mit Vernunft und Philosophie, als auch mit der dogmatischen Tradition. Diese Grundposition gilt es jetzt zunächst zu umreißen.

Erstes Kapitel.

Nicht Vernunft und Philosophie, sondern der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes ist der Ausgangspunkt des Theologen.

In der Summa hat Coccejus nachdrücklich aller dogmatischen Tradition gegenüber betont, daß man den theologischen Ausgangspunkt auf heilsgeschichtlichem Wege gewinnen müsse: beim Urstand, beim Sündenfall, bei der Zeit vor dem Gesetz. Erst dieser Ausgangspunkt erhelle die Tatsache, daß es nach dem Sündenfall keine Gotteserkenntnis zum Heil mehr gebe ohne Offenbarung. Erst die Gnadenverheißung Gottes, die sich an das Gewissen wende, werde zum neuen principium fidei.¹⁾ Der gleiche Ausgangspunkt veranlaßt ihn, auf der anderen Seite den Überresten der natürlichen Gotteserkenntnis

¹⁾ Sa 1 § 12f. 15. 18. 19. 21.

gerecht zu werden, die sich nach dem Fall noch in der Menschheit finden. So kommt er zu folgenden Grundlinien: Die Mittel der Erkenntnis Gottes sind die Werke der Schöpfung (Röm. 1, 20), das Gewissen und das Wort Gottes.¹⁾ Die Tatsache, daß Gott sei, seine ewige Macht und Gottheit, ist zwar auch Gegenstand der natürlichen Erkenntnis, darum kann man reden von einer *theologia naturalis*.²⁾ Jedoch ist das nicht das Zentrum der Theologie. Dieses wird beschrieben durch die Wahrheit, daß Gott den Sünder rechtfertigt und vom Sünder geliebt wird.³⁾ Solches aber ist nicht Resultat des Welterkennens und wird nicht durch Sinne und Vernunft wahrgenommen, sondern es ist *μυστήριον* und bedarf darum der Enthüllung durch Gott.

Toccejus bringt zwar an Gottesbeweisen ein Beträchtliches zusammen,⁴⁾ er will auch der philosophischen Gotteserkenntnis ihren Platz einräumen. Jedoch das Ziel gewinnt sie nicht: das *lumen naturale* erreicht nicht die göttliche Offenbarung, die natürliche Erkenntnis bringt nicht den Sünder zu Gott. Sie wird erst dann von uns mit Ernst verwertet, wenn das Wort der Gnade dazukommt und der Glaube.⁵⁾ So wird also die eigentliche Heilswahrheit allein geschöpft aus der Quelle des Offenbarungswortes. Die Heilserkenntnis für den Sünder, die zur Verherrlichung Gottes dient, ist wie alle wahre Theologie Erkenntnis der Wahrheit *κατ' ἐνσέβειαν*.⁶⁾ Sie ist dem wachsamem und aufmerksamen Gewissen deutlich. Nicht daß nach dem Fall das Gewissen allein zur wahren Gotteserkenntnis genügt, aber die Offenbarung kommt überein mit dem Gewissen, und alle Gotteswahrheit bezeugt sich in ihm.⁷⁾

Weil nun das, was wir glauben, nicht natürlicherweise in unserm Geiste kund gemacht ist, sondern als ein Mysterium uns von Gott offenbart wird, so ist auch die Vernunft nicht das *principium fidei* in der Religion.⁸⁾ Ihre Schulmeisterei in der Theologie ist zurückzuweisen. Wer nur glauben will, was er begreift, der verneint das Geheimnis. Auch das Offenbarte bleibt in sich unbegreiflich, bleibt Geheimnis, es wird nur das „Daß“, nicht das „Wie“ erkannt.⁹⁾ Jedoch schließt sich die natürliche Gotteserkenntnis mit der Offenbarung innerlich zusammen. Es ist Analogie und Übereinstimmung

¹⁾ Sa 1 § 10 ff. ²⁾ Aph. pr. 1 § 9. ³⁾ Sa 1 § 18.

⁴⁾ Sa 8 § 32 ff. ⁵⁾ Sa 8 § 8. 19 ff. Resp. 506 f. Judaic. 2 § 53. 3 § 99.

⁶⁾ Col. 2 § 43 f. ⁷⁾ Col. 2 § 43 f. cf. Eccl. Bab. § 41.

⁸⁾ Col. 2 § 44. Pot. 22 § 28. ⁹⁾ Col. 2 § 44.

nachzuweisen zwischen beiden Komplexen, die sich zu einer Wahrheit vereinigen.¹⁾ Darum kann z. B. das Gefangengeben der Vernunft in den Gehorsam Christi nicht etwa heißen, an Transsubstantiation oder Konsubstantiation glauben — das streitet gegen das, was natürlicherweise von Gott offenbart ist.²⁾

Der Glaube beseitigt nicht die Vernunft, sondern richtet sie auf, er verwirrt sie nicht, sondern er leitet sie, er macht sie nicht finster, sondern hell, er unterdrückt sie nicht, sondern macht sie frei — los von den Begierden und Irrtümern, der Unwissenheit, den verwegenen Urteilen und Meinungen, dem Murren gegen die Wahrheit Gottes, den Stricken Satans, durch die sie gefesselt war, um seinen Willen zu tun. Die Vernunft wird so über sich selbst hinausgehoben und in Gott eingeführt, um das zu erkennen und zu empfangen, was alle Vernunft überragt, was sie vorher nicht empfangen konnte, weil es ihr Torheit schien.³⁾

Der allein durch die natürliche ratio geleitete Mensch ist der fleischliche Mensch. Nur durch den Geist Gottes kann er die Schrift erkennen lernen. Was geoffenbart ist, fordert aber geübte Sinne. In der Schrift ist ein Stil zu finden, der Gottes und der Gottesmenschen würdig ist. Dieser Stil erfordert ein nicht gewöhnliches Studium und die sorgfältigste Aufmerksamkeit, denn in den offenbarten Dingen gibt es Unterschiede: dies ist leichter, jenes schwerer zu fassen.⁴⁾

Diese Bestimmungen zeigen, was Coccejus meint, wenn er feststellt: *Theologia est practica*.⁵⁾ Sie ist eine *doctrina secundum pietatem*, eine *cognitio veritatis* *τῆς κατ' ἐνσέβειαν*. Um die Geheimnisse und Dekrete Gottes zu verstehen, muß man sich mit ihm verbinden wollen. Glaube, Liebe zur Wahrheit und Gehorsam sind unerlässlich für den Theologen. Sie sind konstitutiv für die Erkenntnis.⁶⁾

Man kann diese Ausführungen nicht lesen, ohne sich an den Stranekerer Lehrer des Coccejus, den Puritaner Amesius, zu erinnern. Dieser bisher zu wenig gewürdigte Systematiker hatte die intellektualistisch-scholastischen Geleise verlassen, wie sie z. B. später ein Voetius weiter verfolgte, und den Gedanken der Offenbarungsreligion rein

¹⁾ 1. Tim. 4 § 63. ²⁾ 2. Cor. 10 § 42. ³⁾ Sa 46 § 6.

⁴⁾ Eccl. Bab. § 41. Es sei schon hier auf die J. A. Bengel verwandte Ausdrucksweise hingewiesen. ⁵⁾ Aph. pr. 1 § 2. Sa 1 § 6. 8.

⁶⁾ Col. 2 § 43, Aph. pr. a. a. O. u. ö. Sa 1 § 11.

religiös zu erfassen gesucht. Die Offenbarung hat es nach ihm zu tun mit der Herstellung eines Verhältnisses neuer Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschenwelt. Während ein Voetius in der Heiligen Schrift auch Rechtswissenschaft, Politik und Philosophie offenbart findet und aus solcher Vermischung von Vernunftwahrheit und Heilswahrheit heraus gegen Copernicus und Harven protestiert, wird hier im Heilserlebnis eingesetzt und darnach der Offenbarungsbegriff bestimmt. Das gleiche ist bei Coccejus der Fall, der hierin die Schule des Amesius nicht verleugnet.¹⁾

Die Scholastiker haben Coccejus mit Recht vorgeworfen, daß seine Theologie von aller Philosophie verlassen sei.²⁾ Er ist in der Tat der *vir unius libri*, der allen Einfluß des Philosophischen in der Theologie als fremdartig und störend empfindet. Zwar hat er die Nützlichkeit der formalen philosophischen Schulung nicht verkannt. Es ist gut, Logik zu treiben, denn auch die Schrift argumentiert. Rhetorik und Physik soll der Studierende lernen, aber erkennen, daß die Physik über die letzten Ursachen der Natur im unklaren läßt, während die Schrift sie uns offenbart. Er ist aber nicht wie Voetius der Meinung, daß die Schrift auch ein Fundort für naturwissenschaftliche Erkenntnisse sei. Vielmehr überläßt die Bibel dem Menschen vieles, das er selber zu finden hat.³⁾ Die Philosophie hat die Aufgabe der Erkenntnis der Dinge und Ursachen und die der dialektischen Fassung der Weisheit.⁴⁾ Aber zumal bei der philosophischen Ethik zeigt es sich, daß sie nicht zu einem Leben aus Liebe führen kann, höchstens zu einem solchen aus doppeltem Herzen. Hier weist allein die Schrift die tiefsten Gründe auf, denn die Philosophie hilft eben nicht zur *cognitio veritatis, quae est secundum pietatem*.⁵⁾ Die Studenten sollen wohl ihren Plato, Aristoteles, Ramus und Cartesius kennen, aber die Philosophie hat als Magd und Schülerin dem Worte Gottes zu dienen. Die philosophische Denkarbeit soll stehen *sub magisterio scripturae*.⁶⁾

¹⁾ Vgl. Goeters, a. a. O. S. 81 f. 123.

²⁾ Ep. 169 (an G. Anslarius) vgl. Sepp II, S. 129. Der Philosoph Joh. de Raen hatte vor versammeltem Senat dem Coccejus den Vorwurf ins Gesicht geschleudert: „Tu ignarus es omnis philosophiae“. Vgl. auch Ep. A. 441 (an Fr. Burmann).

³⁾ Resp. p. 506 f.

⁴⁾ Ep. 27 (an T. Andreae).

⁵⁾ Resp. l. c.

⁶⁾ Ep. 27 vgl. mit Cons. ag. p. 504^a.

Einer besonderen Berücksichtigung bedarf das Verhältniß des Coccejus zur Cartesianischen Bewegung.¹⁾ Lehrreich für den ersten Eindruck von der neuen Denkmethode ist jene vielbeachtete Auslassung vom Jahre 1650, in der er über die Zweifelsucht spottet, die sich nur nicht auf das erstrecke, was auf dem Tisch stehe und dem Gaumen behage. Grundsätzlicher Zweifel mache ungläubig und gottlos und entferne von der Erkenntnis Gottes und seiner Wege. Man solle vielmehr in Bescheidenheit daran zweifeln, ob man schon genug aufgenommen habe, und ob man schon durch alle erreichbaren Argumente gefestigt sei. Wenngleich diese Glossen ein vulgäres Mißverständnis des cartesianischen Prinzips zu vertreten scheinen — als er die *Ultima Mosis* schrieb, hatte er die Bücher des Cartesius noch nicht —, so steht doch hier bereits ein Satz, der Verständnis zeigt für den methodischen Zweifel in *scientia exaedificanda*, für den Zweifel, dessen Ziel die Feststellung des Unzweifelhaften ist und der sich demgemäß in den Dienst der Gewißheit stellt. Doch warnt er vor dem skeptizistischen Mißbrauch der Formel.²⁾ Bei der Vorbereitung der neuen Auflage der *Ultima Mosis* (1668) tauscht er sich über diese Stelle noch einmal mit Burmann aus. Daß er nicht die Cartesianer gemeint habe mit dem Hinweis auf den Zweifel an Gott, sucht er durch den besagten Satz zu erweisen. Doch seine Abneigung gegen die unglückliche Fassung des Cartesianischen Schibboleths ist geblieben.³⁾ Damit ist der Anfangs- und Endpunkt seiner Äußerungen zu diesem Gegenstand bezeichnet. Was dazwischen liegt, läßt ein fortschreitendes Verstehen der Sache erkennen. Zwar zeigt sich noch 1651, daß er um die neue Richtung nur vom Hörensagen weiß, aber er ist unwillig, daß sich die Studenten im Namen dieser Philosophie jetzt erlauben, an allem zu zweifeln. Sie lernen nichts und schlagen in die Luft. Der Cartesianismus werde zur Sekte und Cartesius ohne seinen Willen zum Urheber einer neuen Methode in der Theologie.⁴⁾ Auch in den folgenden Jahren bleibt er dabei, daß die Formel unglücklich gewählt und ihr Einfluß auf die Studierenden

¹⁾ Daß dies trotz des Referates von Tholuck nötig ist, zeigt die Behauptung von Schneider, *RE.*³, V, S. 307, daß bei Coccejus eine Hinneigung zur Cartesianischen Philosophie festzustellen sei.

²⁾ *Ult.* § 74.

³⁾ *Ep. A.* 440 (an *S. Burmann*).

⁴⁾ *Ep.* 27 (an *T. Andreae*): „*Hoc tamen probo, debere hominem non opinari, sed scire vel credere. Idcirco opus esse scrutatione veritatis*“.

ungünstig sei.¹⁾ Man solle, meint er, statt *dubitatio* lieber sagen: *inquisitio philosophica, qua quaeritur scientia.*²⁾ Zweifel an Gott und allem anderen, was durch die Führung der Natur erkannt werden könne, stamme aus dem sündlichen Elend und sei *ἀγνοια θεοῦ*. Aber es tritt bereits klarer hervor, daß Cartesius selbst nicht an allem zweifeln, sondern im Grunde bestimmt und klar erkennen wolle. Das bedeutet schon eine wachsende Anerkennung der positiven Elemente der neuen Denkrichtung,³⁾ und diese Einsicht ist wohl auf die Beeinflussung durch A. Heidanus und S. Burmann zurückzuführen.⁴⁾ Jedoch bei aller Gerechtigkeit gegen den Urheber bleibt es bei der entschiedenen Ablehnung des Cartesianismus in der Theologie. Er ändert seine biblische Richtung nicht nach dem Zeitgeschmack.⁵⁾ Die letzte Äußerung des Coccejus zur Sache in einem Briefe an L. Tronchinus⁶⁾ zeigt noch einmal jene Abneigung gegen die Spötter, die zweifeln, um zu zweifeln. Sie beweist ferner, daß er zu einer gründlichen Beschäftigung mit Cartesius bis zu seinem Lebensende nicht Zeit gefunden hat. Jedoch kommt jetzt die billige Würdigung des Cartesianischen Grundmotivs ganz zutreffend zur Aussprache: „*voluit, in philosophia constituenda incipiendum esse a primo cognito, de quo dubitari non potest*“. Endlich aber konstatiert er selbst Berührungspunkte zwischen seiner Theologie und der Philosophie jenes Denkers: den Gottesbeweis und die These von der Immaterialität der Seele. Jedoch stellt er ausdrücklich fest, daß er seine Argumente aus der Schrift habe.⁷⁾

¹⁾ Ep. A. 489 (an Joh. a Dalen). ²⁾ Ep. A. 441 (an S. Burmann).

³⁾ Ep. A. 489. ⁴⁾ Vgl. Tholuck, II, 233.

⁵⁾ Weitere Äußerungen: Ep. A. 242. Ep. 169, 170 (alle an Guil. Anslarius).

⁶⁾ Ep. 181 (1669).

⁷⁾ Vgl. dazu Sa 8 § 32 ff., 18 § 4 ff. (Immaterialität der Seele). Daß, Geschichte der prot. Dogmatik II, S. 290 f. nennt noch als weiteren Berührungspunkt die Erklärung der Allgegenwart Gottes als notwendiger Folge der unendlichen lebendigen Aktivität. Vor allem wäre noch anzuführen der Werkbund des Coccejus und seine Verwandtschaft mit der *idea Dei innata* des Cartesius. Doch darf bei alle dem doch nicht übersehen werden, daß das durch Mathematik und Naturwissenschaft bestimmte Denken des Cartesius, das beim Gottesbegriff im wesentlichen deistisch gerichtet ist, kaum einen größeren Gegensatz kennt als das biblisch-theologische Denken des Coccejus, das einen in der Heilsgeschichte tätigen Gott setzt. Freilich ist eben Cartesius selbst noch von biblischen Gedanken stark beeinflusst, besonders bei der Annahme der angeborenen Gottesidee. Aber sein Hauptinteresse betrifft das naturwissenschaftliche Weltbild. Coccejus dagegen geht aus auf das Verstehen der Wege Gottes im geistigen Geschehen der Geschichte.

Die scharfe prinzipielle Haltung, die Coccejus gegen die Philosophie überhaupt einnimmt, macht äußerst vorsichtig gegen die Behauptung, daß er, zumal in seinem *Panegyricus de regno Dei*, von Hobbes' *Leviathan* abhängig sei.¹⁾ Daß er Hobbes gekannt hat, speziell sein Werk „*De cive*“, ist erwiesen.²⁾ Auch Übersetzungen des *Leviathan* haben damals in den Niederlanden die Aufmerksamkeit gefesselt.³⁾ Jedoch handelt es sich auch hier wieder wie bei Descartes um die Frage: hat Coccejus die Gedanken über die ursprüngliche Veranlagung des menschlichen Geistes für Gott, über den Bund Gottes im Alten Testament, aus der Schrift oder aus der Philosophie? Wer die herbe Konzentration und biblizistische Einseitigkeit dieses Theologen kennt, ist von vornherein skeptisch gegen die Annahme philosophischer Anleihen.⁴⁾

Auch hier muß wieder daran erinnert werden, daß Coccejus durch die Schule des Amesius gegangen ist, der vom Boden einer rein religiös begründeten Offenbarungstheologie aus zu einer entschlossenen Ablehnung der Metaphysik und philosophischen Ethik kam, der den Teufel den *summus metaphysicus* nannte und in ganz ähnlicher Weise gegen die Philosophen seiner Tage Stellung nahm, wie später dieser sein Schüler. Im Gegensatz gegen Cartesius ist Coccejus übrigens auch mit Voetius eines Sinnes.⁵⁾

Aber freilich, bereits zu Lebzeiten des Meisters beginnt die Coccejanische Lehrweise sich mit dem Cartesianismus zu verschmelzen.

Von da aus fällt auch Licht auf seine Definition der Allgegenwart Gottes, den er gegen Marenius faßt als *efficacissimam voluntatem*, als *purissimum*, *simplicissimumque actum et divinam potentiam ad omnia extendi loca*; vgl. Ep. 169. 170. 176.

¹⁾ Joh. Weiß, *Idee des Reiches Gottes*, S. 64 f. Schon Dietel, *IsdTh.* 1865, S. 276, hatte auf die Ähnlichkeit hobbescher Gedanken hingewiesen.

²⁾ Ep. 162. Diese, wie mir scheint, einzige, ausdrücklich auf Hobbes bezugnehmende Stelle, ist gegen dessen Naturrecht gerichtet, wie es Coccejus offenbar aus „*De cive*“ bekannt war.

³⁾ Vgl. Goeters, a. a. O. S. 136. 217.

⁴⁾ Auch Hobbes' Denken arbeitet mit mathematisch-naturwissenschaftlicher Methode (Galilei, Merzenne, Gassendi). Wenn er sagt, daß es in der Welt nur ein Wirkliches gebe, die Bewegung, so hat er dabei die Fragen der Mechanik, nicht die Bewegung der Geschichte im Auge. Von der Staatsphilosophie aus findet er freilich Anlaß zur Beschäftigung mit der Geschichte des Reiches Gottes. Darüber später.

⁵⁾ Zu Amesius vgl. Goeters a. a. O. S. 62 ff. 66. 69. 74. 81 f.; zu Voetius S. 123.

Schon eine persönliche Berührung, die Coccejus hatte, zeigt charakteristisch das damals sich anbahnende Ineinandergehen der Ströme. Er steht, wie erwähnt, in Verbindung mit der Äbtissin Elisabeth von Herford, die eine Schülerin Descartes' war, der ihr eine Schrift widmete und engste Geistesgemeinschaft mit ihr pflegte. Diese geistvolle Frau lernt durch Coccejus das Bibelstudium schätzen.¹⁾ Aber auch schon bei den Kampfesgenossen des Coccejus vollzieht sich noch während seines Wirkens die Synthese der Richtungen. Burmann und Heidanus sind schon erwähnt worden. Später folgt J. Braun in der Reihe der cartesianischen Coccejaner. Wie ist es zu dieser Verbindung gekommen? Die genannten Berührungspunkte erklären den Verschmelzungsprozeß nur zum Teil. Wichtiger ist dies: Hier fanden sich gleichzeitige Momente geistigen Fortschritts zusammen. Die rein biblische Theologie galt der Scholastik als eine Art Ketzerei. Nicht weniger wurde Cartesius von denen um Aristoteles und Ramus so empfunden. Die gleiche Kampfesfront förderte die Bundesgenossenschaft.²⁾ Die neue biblisch gerichtete Theologie fühlte sich philosophisch entwurzelt. Der Coccejanismus hatte aber die Empfindung, daß er nicht wohl, wenn er in den Strom des damaligen Geisteslebens einmünden wollte, ohne philosophische Begleitmacht bleiben konnte. Der Aristotelische Scholastizismus schien abgenutzt. Maccovius, Marefius, Voetius hatten keine Fühlung mit den neuaufliebenden philosophischen Fragestellungen jener Tage. Es bot sich diese neue Denkrichtung an. So kam trotz der Abneigung des theologischen Urhebers die Synthese zustande. Beim Gottesbeweis und bei der natürlichen Theologie konnte sich der Cartesianismus ein Terrain sichern, ohne daß man den Offenbarungsbegriff preiszugeben brauchte. So hat es z. B. ein Heidanus gehalten, bei dem die Mysterien durch die Philosophie nicht angetastet werden. Im genuinen Coccejanismus lag keine stärkere, innere Beziehung zu jener neuen Macht vor. Damit ist aber nicht geleugnet, daß das, was bei Coccejus religiös begründet war, der Gefahr der Rationalisierung anheimfallen konnte, wenn es sich von dieser Wurzel löste. Nicht nur darum, weil durch die Herrschaft des juristischen Bildes vom Bunde die formalistische Gefahr gegeben war, sondern auch weil das Bestreben, die Heilsgeschichte mit ihren Etappen zu errechnen und die exakte und pünkt-

¹⁾ Vgl. Schneider, *RE.*³ V, S. 307.

²⁾ Vgl. van der Sluis, *Joh. Coccejus*, p. 63. Cramer, Heidanus, S. 4 ff.

liche Ordnung des Geschehens nachzuweisen, den Keim des rationalistischen Schematismus in sich trug, der nur durch wahrhaft geschichtliche Betrachtung abgewendet werden konnte.¹⁾

Zweites Kapitel.

Die Schrift, als Prinzip wahren Fortschritts, normiert und berichtigt durch ihre Terminologie die dogmatische Tradition.

Wir sahen, wie Coccejus vom heilsgeschichtlichen Offenbarungsglauben aus die Abgrenzung gegen das Vernunfterkennen vornimmt. Das gleiche Motiv leitet ihn in seiner Polemik gegen die dogmatische Tradition, und wiederum ist sein Einwand der, daß diese nicht allein aus der Schrift ihre Theologie schöpfe.

Besonders nachdrücklich protestiert er dagegen, daß man in der Theologie jene scholastische Methode zur Geltung bringe, die aus der Bibel Wörter und loci herausreißt, um sie nach eigenem Gutdünken zu brauchen und in die menschliche Weisheit hineinzuziehen.²⁾ Nicht allein hat die Theologie die Argumente allesamt aus der Schrift zu nehmen, sie muß auch die biblische Terminologie führen und darf diese nicht durch philosophische Begriffe ablösen. Jenes ist Asterphilosophie, barbaries et abusus terminorum.³⁾ Daß er die Schrift als die Hauptquelle der Erkenntnis gegenüber der Philosophie zur Geltung bringen muß, das drückt ihm nach einem Wort aus dem Jahre 1662 immer wieder die Feder in die Hand.⁴⁾

Auch er führt zwar gegen die Häresien seiner Tage eine scharfe Waffe. Aber er tut es nicht mit der Methode der bisherigen Scholastik und „Modeorthodoxie“. Dieser Tradition stellt er sich im

¹⁾ Am gründlichsten hat sich bisher Cramer in seinem Buche über Heidanus mit diesem Problem beschäftigt. An Heidanus hat er eindrucklich gezeigt, daß der Cartesianismus seine Theologie nicht innerlich veränderte. Ob aber seine Hauptthese gehalten werden kann: „Het verband tusschen Coccejanisme en Cartesianisme is altijd een uiterlijk verband geweest“ (S. 205) kann hier nicht in Kürze beantwortet werden. Dies vermöchte nur eine eingehende Geschichte des Coccejanismus herauszustellen. ²⁾ Vgl. Resp.

³⁾ Ep. 27 (an T. Andreae), Ep. A. 385 (an S. Burmann), Ep. 138 (an J. Alting). Or. Phil. p. 60^a; Prf. Op. p. 27.

⁴⁾ Ep. 91 (an Joh. Martinus).

Namen der Schrift entgegen. Die Fronten, gegen die er kämpft, sind nicht nur Rom, Sozinus und die Juden, sondern er wendet sich auch gegen die dogmatische Scholastik. Der Kampf aber geschieht im Interesse eines lebensvollen, neuen Schriftgebrauchs. Das ist seine Klage, daß vor lauter scholastischen Termini die Worte des Paulus seiner Zeit zu Rätseln geworden sind, daß falschberatene menschliche Weisheit, daß die Tradition die Schrift verdunkelt hat.¹⁾ Er tritt ein für eine wahre gegen eine irrende Tradition, denn genuin reformatorische Kräfte will er wieder hindurchbrechen lassen durch aristotelische Fesselungen und Verknöcherungen. Und das ist in der That die eigenartige Bedeutung dieses Schrifttheologen, daß er mit dynamischer Wucht und quellfrischer Ursprünglichkeit der biblischen Forschung durch die petrefakte theologia traditiva von neuem Bahn macht. Darin ist er den Besten jener Zeit, einem Hoornbeeck und Voetius überlegen, darin gründet der tiefste Zwiespalt zwischen ihm und einem Marenius, der ihn einen Neuerer schilt.²⁾ Seine ganze Neuerung besteht aber darin, daß er biblisch bestimmten Fortschritt will in der Wissenschaft. So schreibt er an J. Burgdorf³⁾: „Ich hoffe, daß Gott auch künftig der Kirche Fortschritt schenken werde. Denn ich bin weit entfernt von der Meinung derer, die glauben, daß von den Vorausgehenden den Nachfolgenden alles weggeschnappt werde.“ Besonders klar hat er es in der Vorrede zur Summa ausgesprochen,⁴⁾ daß der Kirche ein Fortschreiten verheißen sei. Es gebe kein Gebot des Inhalts, daß der Nachfolgende mit der Lehre der Alten sich zu begnügen habe. Gott wolle immer wieder eine neue Gabe schenken. Neubruch in der Schrift, so können wir seine Meinung kurz kennzeichnen, ist das Prinzip des Fortschritts in der Theologie. Das Wort selber reden lassen, das ist mehr als alle Tradition. Eine Erneuerung der Theologie kommt ihm nicht zustande ohne die Antithese: Schrift gegen scholastische Überlieferung.⁵⁾ Daß Marenius ihm den Beinamen Scripturarius gibt, stellt den eigentlichen Gegensatz der verschiedenen Richtungen klar heraus.⁶⁾

¹⁾ Ep. A. 193 (an M. Hundius), 385 (an S. Burmann), Ep. 138 (an J. Alting).

²⁾ Vgl. Prf. Op. p. 18. ³⁾ Ep. 75. ⁴⁾ Vgl. auch Prf. Phil. p. 225^a.

⁵⁾ Bei Hoornbeeck, Institutiones, Praef., ist das Verhältniß von Schriftautorität und dogmatischer Tradition so bestimmt: „Est quidem doctorum autoritas nullo modo divinae equiparanda, sed post ipsam, nonnullius tamen momenti, nimirum ecclesiastica autoritas, a qua haud leviter descendendum; Dei verbo subnixa, nunquam.“ ⁶⁾ Prf. Op. p. 16, 40.

Drittes Kapitel.

Die Schrift, die ein harmonisches System ist, wird auf allen Stufen der heilsgeschichtlichen Entwicklung beherrscht von den Zeitgedanken des foedus und regnum.

Toccejus will in erster Linie als Schriftforscher gewertet sein. Was er zur Bereicherung der Glaubenslehre beigetragen hat, das ist jener vertieften Berücksichtigung der Bibel entsprungen, die er fordert; seine Systematik will biblische Theologie geben. Sein Lebensziel hat er selber so beschrieben: „Nihil ego magis cum officio meo atque scopo studiorum conjunctum invenio, quam sedula meditatione scripturae ex genio linguae illustrare“. ¹⁾ Die Schrift ist ihm in allem durchaus Quelle und Richtschnur. ²⁾ Vertiefte Schriftlesung ist ihm das einzige Heilmittel für die Kirche. ³⁾ Daß man dies Buch wohl rühmt, aber nicht zur Geltung bringt, ist das Elend der Zeit. ⁴⁾ Es tut not, daß die Gleichgesinnten sich vereinigen, um das Studium der Schrift und der christiana simplicitas zu fördern. ⁵⁾ Solange er lebt, will er rufen und flehen, daß man zurückkehre zum Weg der Apostel und ersten Reformatoren: zum Lesen und Meditieren der Schrift. ⁶⁾

Besonders für die Studierenden hat Toccejus dies Hauptziel mit Bestimmtheit geltend gemacht. Es genügt nicht, daß sie es zu gutem, schönem Predigtvortrag bringen — sie sollen durch das Wort Gottes Licht und Blut in die Gewissen tragen. ⁷⁾ Mit welcher Energie er diese Forderung für die Vorbildung der Prediger vertreten hat, davon zeugt sein „Consilium de agendis ad incitationem studiorum Theologicorum ex usu academiae et ecclesiae Frisicae“. ⁸⁾ Da steht an erster Stelle: Der Theologe muß sein „potens in scripturis“.

¹⁾ Ep. 16 (an das Oberhaupt der böhm.-mähr. Kirche). Schöne Worte findet Heidanus Prf. Op. p. 38, um sein Goldsuchen in den Adern der heiligen Schrift, sein Schöpfen aus dem reinen Quell zu schildern.

²⁾ Vgl. Apoc. 11 § 15: Nam qui nos sumus, ut aliud praeter scripturam de ea re possimus dicere.

³⁾ Ep. 36 (an Ant. Perizonius).

⁴⁾ Ep. 91 (an Joh. Martinus).

⁵⁾ Ep. 94 (an Chr. Wittichius).

⁶⁾ Ep. 97 (an Joh. Martinus).

⁷⁾ Ep. 4.

⁸⁾ An. II, p. 503. Demgegenüber tritt bei Voetius, Exercitia, das Studium der Schrift in seinem Programm für das Theologiestudium in auffallender Weise zurück. Dafür soll der Student den ganzen scholastischen Apparat in sich aufnehmen.

Wir sahen bereits, daß dies ihm vorschwebende Ziel ihn zum Eindringen in „Geist und Eigentümlichkeit“ der heiligen Sprachen führt. Der getreue Schüler des Martini und Amama hat schon 1630 eine enge Verbindung der Theologie mit gründlicher Philologie als Programm vertreten. Schon damals zeigt er: wer nicht auf diesem Wege zu einem Ausschöpfen des Markes der Heiligen Schrift kommt, der verfällt der Unfruchtbarkeit Aristotelischer Terminologien und Distinktionen.¹⁾ Tholuck hat zwar übertrieben, wenn er sagt, daß Coccejus dies Zurückgehen auf den Grundtext in einer Zeit vertreten habe, wo die Staatenbibel zu kanonischem Ansehn gelangte. Man kann dies von der niederländischen Theologie jener Tage nicht behaupten. Aber so viel ist wahr, daß ein Sechter wie Maresius sich in der biblischen Philologie die ärgsten Schnitzer leistete und daß auch ein Maccovius nicht an die Schulung des Coccejus heranreichte.²⁾ Jedoch Coccejus war mit diesen Bestrebungen nicht der erste Bahnbrecher. Vorangegangen war auf diesem Gebiete vor allem die Friesische Kirche, die 1624 unter dem Einfluß des Amama und Amesius beschloß, daß ohne Kenntnis des Hebräischen und Griechischen kein Theologe mehr zum Dienst in der Kirche zugelassen werden sollte. Groningen, Utrecht und Holland folgten diesem Beispiele. Der Bremer war zur Förderung dieser Ziele den Franekern ein willkommenener Bundesgenosse.³⁾

Gewisse Anlässe zu einer im heutigen Sinne geschichtlicheren Auffassung der biblischen Urkunden liegen bei Coccejus vor. Sie gehen allerdings nicht über Calvin hinaus.⁴⁾ Sein selbstverständlich strenger Inspirationsglaube⁵⁾ hindert ihn nicht, in einer Auseinandersetzung über die Septuaginta gelegentlich zu äußern: „Neque etiam necesse

¹⁾ Or. Phil. (Bremen, 1630) p. 60^a. Dies ist auch der Grund dafür, daß er später (vgl. Judicium p. 503) Ludwig Wolzogens Schrift „De scripturarum interprete“ restlos anerkennt. Auch sie sagt: nicht die Philosophie, sondern die Philologie dient zur Interpretation der Schrift. Über die damals viel disputierte These: „philosophia s. scripturae interpres“ vgl. Cramer, Heidanus, S. 102-113.

²⁾ Vgl. dazu Tholuck, II, S. 237. Das rabbinische Material, die LXX-Ausgaben, die Syra, Arabica versio etc., mit denen C. arbeitet, finden sich zusammengestellt in rat. int. p. 67 ff. Der Gegensatz zu Maresius in der Behandlung des Grundtextes ist Prf. Op. p. 21—25 ausführlich behandelt. In Or. Macc. 52^b ist die sprachliche Schwäche des Maccovius unmißverständlich angedeutet.

³⁾ Vgl. Vischer, Gereformeerde Theologie, S. 18 f.

⁴⁾ Vgl. die Zusammenstellung bei A. Bénézech, Théorie de Calvin sur l'écriture sainte, S. 39 ff. ⁵⁾ Vgl. Sa 4 § 40 ff.

est dicere, spiritum sanctum omnia verba historiam scribentibus dictavisse.¹⁾ Die Tertvarianten, so sagt er, gefährden nicht die Sicherheit der Bezeugung des Bundes.²⁾ Stößt er auf chronologische und genealogische Unstimmigkeiten, so meint er nicht, er müsse eine einwandfreie Deutung erzwingen, — unter Umständen hat Gott eben nicht gewollt, daß dies Material uns korrekt vorliege.³⁾ Für den verschiedenen stilus der biblischen Schriftsteller zeigt er Verständnis. Daß Johannes anders schreibt als die übrigen Evangelisten, ist bedeutungsvoll: es beweist, daß sie nicht auf Übereinkunft das gleiche geschrieben und erklügelte Mythen zusammengesetzt haben.⁴⁾ Freilich sind das alles nur Einzelansätze.

So fortgeschritten nun auch die sprachliche Kenntnis des Coccejus ist, so ist doch, wie bereits Diestel hervorgehoben hat, das Eigenartige seiner Exegese nicht ihre philologische Bestimmtheit. Wenn er auch sorgsam die sprachliche Seite beachtet, so stellt er doch in den Vordergrund den religiösen Gehalt. Diestel⁵⁾ hat in seinen scharfen, sachkundigen Beobachtungen diese Tatsache als eine Reaktionserrscheinung erklärt: die Vorgänger Mercier, Drusius, Amama, de Dieu, Grotius hatten in fortschreitender Entwicklung die grammatisch-philologische Richtung auf den Höhepunkt geführt. Jedoch ganz erklärt dies die psychologisch denkwürdige Tatsache nicht, daß die Arbeit eines so tüchtigen Philologen nicht noch mehr durch seine sprachlichen Talente und Kenntnisse geprägt ist. Die Erscheinung kann nur ihren Grund haben in einer tiefgreifenden religiösen Bestimmtheit seines Geistes, die, alle sprachlichen Interessen weit überragend, die Philologie nur als dienenden Faktor ansieht. Um religiöse Wahrheit, um Erkenntnis des Willens und der Wege Gottes ist es ihm zu tun. Bei aller Verwandtschaft mit den genannten Forschern — trotz grundsätzlicher Unterschiede bringt er besonders Hugo Grotius eine besondere Liebe entgegen, — geht sein durch theologische Grundmotive geleiteter Forschungstrieb religiöse, nicht rationalistische Bahnen. Er bringt eben auch in der Schriftbehandlung den Grundsatz der theologia practica zur Durchführung.⁶⁾ Wenn er gelegentlich betont, daß

¹⁾ Ep. 82 (an Petrus van der Hagen). ²⁾ Sa 4 § 23.

³⁾ Gen. pr. cp. 11 § 6. ⁴⁾ Ep. A. 259 (an Guil. Anslarius).

⁵⁾ J.f.d.Th. 1865, S. 217 ff.

⁶⁾ Sa 3 § 39. Lehrreich ist die Vergleichung mit Jakob Alting (1618—1679), auch einem Scripturarius jener Tage, dessen Exegese aber bei weitem nicht in dem Maße theologisch motiviert ist.

Vernunft und Philosophie nicht die Norm zur Schriftauslegung abgeben können,¹⁾ sondern daß erst der sich der Schrift zu unterwerfen vermöge, welcher Gott als den Sünderheiland zu lieben angefangen habe,²⁾ so liegt in diesem Hinweis der Schlüssel. Die geistliche Bedeutung der Schrift als der Norm, die Gott in die Menschheit hineingestellt hat, bestimmt auch die Methode der Auslegung. Dieser *genius doctrinae*, der sich als ein Gottes würdiges Mittel erweist, die Auserwählten zu retten, entspricht dem Gewissen und wirkt in erster Linie auf das Gewissen. Das kann er nicht genug betonen.³⁾

Nach alledem kann die Philologie sich nur um die Schale der Schrift (*cortex*) bemühen. Zum Verständnis des eigentlichen Gehaltes bedarf es der Wegweisung des Heiligen Geistes.⁴⁾ Hier hat Coccejus wieder ganz die Auffassung seines Lehrers Amesius, der in seiner Hermeneutik den *sensus grammaticus* und den *sensus realis* bzw. *spiritualis* unterscheidet. Des ersteren Gebrauchs ist der *Psychikos* fähig, für das geistliche Verstehen muß das *lumen spiritus sancti* hinzukommen.⁵⁾

Über die Verkenennung der Hermeneutik des Coccejus, die lange Zeit in der polemischen Literatur herrschte, haben schon Tholuck und Diestel das Wesentliche gesagt.⁶⁾ Man hat ihm oft vorgeworfen, daß er mit einem mehrfachen Schriftsinn gespielt habe. In der Tat finden sich in seinen Kommentaren Beispiele genug, wo unsre Geduld geübt wird durch ein Vielerlei von Dingen, die er im Text zu finden meint.⁷⁾ Doch handelt es sich bei diesem Vielerlei mehr um ein Tasten nach dem richtigen Sinn, als um etwas anderes.

Coccejus hat eine Neigung, gerade da, wo er seiner Sache nicht ganz sicher ist, uns mit einer verwirrenden Fülle solcher Deutungs-

¹⁾ Prf. Eph. p. 120 f. ²⁾ Sa 1 § 28. ³⁾ Sa 6 § 39. 3 § 38 f. 40 ff.

⁴⁾ Vgl. dazu Diestel, Geschichte, S. 427. In seinen polemischen Schriften setzt sich Coccejus immer wieder mit dem römischen Vorwurf auseinander, daß die Protestanten in der Schriftauslegung auf den *spiritus privatus* rekurrieren. Er wendet dies Argument gegen das Papsttum. Vgl. z. B. Pot. 2 § 8.

⁵⁾ So faßt Goeters S. 65 die Gedanken des Amesius zusammen.

⁶⁾ Tholuck II, S. 229 ff. Diestel, Geschichte, S. 383 f.

⁷⁾ Eine Probe bietet etwa Dan. 7 § 61, wo er bei dem Kommen des Menschensohnes in den Wolken folgendes anmerkt: „quo notatur 1) *celeritas*, 2) *divina vis*, 3) *accessus e longinquo*, 4) *conspicua et gloriosa multorum ad Christum conversio*. Potest etiam 5) *intelligi per nubium subvectionem, quod conversi abstrahuntur a rebus terrestribus et a regno terrestri et a cathedra terrestri ad celsa, et solium Christi*“.

möglichkeiten zu belasten. Aber darum hat er nicht die Meinung vertreten, die Schrift sei ungewiß, schwankend und zweideutig. Sie hat vielmehr, wenn die *conformitas fidei*, die *ratio fundamenti*, die *comparatio spiritualium* innegehalten wird, einen sicheren und bestimmten Sinn.¹⁾ Nur wenn es Gott gefallen hat, etwas für uns unbestimmt zu lassen, ist die Schrift mit Absicht unbestimmt. Er legt Wert darauf, zu betonen, daß man nicht mehr als einen einzigen *sensus literalis et historicus* zulassen dürfe, der im Geist und in der Intention des Verfassers liegt.²⁾ Bei der Annahme des typologischen Sinnes aber betont er, die Allegorie sei nicht ein besonderer, selbständiger Sinn der Schriftstelle, sondern ein Teil ihres Vollsinns.³⁾ Die Auffassung, daß Coccejus den hermeneutischen Kanon aufgestellt habe, man könne alles und jedes im Bibelwort finden, was irgend nur der Literalsinn gestatte, ist ein grobes Mißverständnis. Seine Hauptsätze sind vielmehr diese: „*Id ergo significant verba, quod possunt significare in integra oratione, sic ut omnino inter se convenient.*“ „*Significatio sumenda est non ex aliqua potestate singulorum verborum, aut phraseos alicujus, aut enunciationis alicujus, sed ex tota compage sermonis.*“ Ferner: was Gottes unwürdig ist, darf nicht als Auslegung geltend gemacht werden.⁴⁾ Die angeführten Worte sollen an ihrer Stelle gar nichts anderes besagen, als daß zu protestieren sei gegen eine Auslegung, die einzelne Stellen aus dem Zusammenhang reißt und abzieht von dem Schriftganzen als einem lebendigen Organismus. Diesen letzten Begriff klarzustellen, ist im folgenden unsere Hauptaufgabe, denn von hier aus wird alles andre erhellt.

Es ist ein leichtes, zu zeigen, daß die hermeneutischen Regeln unseres Theologen mit seiner exegetischen Praxis nicht immer übereinkommen. Aus seinen Werken eine Unzahl von Beiträgen zur

¹⁾ Eccl. Bab. § 39. Sa 5 § 25. Vor allem wird dies gegen Rom geltend gemacht, Anim. Bell. p. 4 b § 5. 9.

²⁾ Aph. Pont. 1 § 28: „An habeat scriptura plures sensus? Negamus“.

³⁾ Sa 6 § 51—53. Vgl. Pot. 91 § 7: *unum sensum scripturae dicimus esse, nempe literalem sive historicum. eum autem non constituimus in verbis ubique sine figura et modificatione acceptis, sed in ipsa significatione et intelligentia omnis sensus, quem secundum analogiam fidei et charitatis, insuperque totius revelationis Dei, scopum cujusvis pericopae et intentionem sermonis, antecedentia et consequentia, ipsorumque vocabulorum vim, pondus et usum, dicta scripturarum habere possunt.* Vgl. § 24.

⁴⁾ Prf. Rom. § 34 f.; vgl. Prf. Op. p. 20 und van Gorkum, Coccejus, p. 45 ff.

Pathologie der Auslegungsgeschichte zu bieten, könnte einen übelwollenden Kritiker reizen. Das kann jedoch unsere Aufgabe nicht sein. Wir haben vielmehr auch in den barocksten Formen die treibenden Ideen aufzuspüren, die geschichtlich wirksam geworden sind. Freilich wird Coccejus nicht getreu dargestellt, wenn es vermieden wird, auch seine Sonderbarkeiten zu zeigen. Statt vieler Einzelheiten gibt davon der Schlußerkurs über die Apokalypse einen genügenden Eindruck. Hier aber ist die Frage die, wie er zu seiner Typologie kommt. Ist sie nur ein Spiel seines phantasievollen und kombinationseifrigen Geistes? Wenn er meint, alles und jedes im Alten Testament zeuge von Christus und seinem Reiche, wenn er sogar im Gesetz und den Propheten die ganze Welt- und Kirchengeschichte bis in Einzelheiten gewissagt findet,¹⁾ ist das nur eine Liebhaberei subjektiver Willkür, die maßlos phantastische Charaktdis, nachdem der Antischolastikus der Scholla entflohen? Gewiß liegt hier ein schwerer Anstoß für unser geschichtliches Empfinden vor, und nicht nur für das Empfinden unserer Zeit, denn schon der seinigen war es zu arg, da er weit über Calvin und den bisherigen reformierten Schriftgebrauch hinausging.²⁾ Aber wir haben uns zunächst um das historische Verständnis dieser Eigenheit zu bemühen.

¹⁾ Z. B. in Esai 33 § 6 den Tod Gustav Adolphs, in Ezech. 39 § 24 die Besetzung der Prager und Heidelberger Universität durch die Jesuiten.

²⁾ Zur Schriftauslegung der Coccejaner und zur späteren Diskussion über sie vgl. *Entretiens sur des differentes methodes d'expliquer l'Ecriture et de prêcher, de ceux qu'on appelle Cocceiens et Voetiens.* Amsterdam 1707. — Calvins Schriftauslegung ist von der des Coccejus sehr verschieden. Calvin hat weit mehr Wirklichkeitsinn und sucht den religiösen und ethischen Sinn des tatsächlichen Geschehens in der Geschichte Israels aufzuweisen. Es werden viel mehr die religiösen Komplexe des Alten und Neuen Testaments miteinander verglichen, als daß auf mystische Weise aus der einzelnen Stelle Folgerungen gezogen werden. Man kann darum Calvin geschichtlicher nennen, weil weder die Typologie dermaßen überwuchert, noch ein Periodenschema überall eingetragen wird. Wohl hat auch er eine ausgesprochene Typologie, aber sie beschränkt sich fast ganz darauf, Vorbilder auf Christus zu konstatieren, und er hält sich dabei keusch und zurückhaltend in bescheidenem Rahmen. 23, 38 stimmt er Augustin und Eucherius zu, daß der Baum des Lebens ein Vorbild auf Christus sei, natürlich ist ihm auch Melchisedek nach Utl. Hinweis ein Typus auf Christus (23, 201). Abrahams Haus ist ihm ein Bild der Kirche (23, 226). Weitere Vorbilder auf Christus sind: die Himmelsleiter (23, 391), Joseph (23, 482), das levitische Priestertum (24, 426), das Reich Davids (31, 43. 60. 160 f. u. ö.), Salomos Reich (31, 452), Hiskia (36, 552. 572). Dagegen macht er z. B. keinen typologischen Gebrauch von den Rössen aus Feil (23, 77 f.), sondern bringt an dieser Stelle rein ethische Erwägungen, auch Isaaks Opferung wird nicht so verwandt (23, 310 ff.). Da-

Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Gedankenwelt des Coccejus ist in denjenigen Kapiteln der Summa enthalten, die von der Notwendigkeit und Autorität, von der Vollkommenheit und Klarheit der Schrift handeln.¹⁾ Die letzten beiden sind die wichtigsten. Die perfectio scripturae zeigt sich darin, daß sie alles enthält, was vom Heil zu glauben ist, daß sie darüber in keinem Teile stumm bleibt und nirgends den Leser im Zweifel läßt über den Sinn der Offenbarung.²⁾ In allen ihren Teilen! — denn die Bibel ist ein organischer Leib, ein lebendiger Organismus. Wer auf das Alte Testament verzichtet, schädigt das Neue Testament und reißt das eine Auge aus.³⁾ Ein System ist die Schrift,⁴⁾ in der ein consensus des durch Mose verkündigten Wortes mit dem aller übrigen Gottesmänner, selbst Christi und der Apostel, wahrzunehmen ist. Gerade das macht sie zu einer unzweifelhaften Wahrheit.⁵⁾ Das Ganze ist eine große Symphonie, ein Bau von völliger Symmetrie, mit Analogie auf allen Seiten. In weisester Ordnung, ohne jede Verwirrung, erstrahlt alles, die Harmonie aller Teile macht die Durchsichtigkeit und Klarheit des Ganzen aus.⁶⁾

gegen ist auch ihm der „Engel des Herrn“ Christus, denn schon die Heiligen des Alten Testaments verkehrten durch den Mittler mit Gott (23, 251. 24, 35). Mit diesem verhältnismäßig sparsamen Gebrauch der Typologie verbindet er aber eine scharfe Ablehnung der origenistischen Allegorese. Immer wieder wird davor gewarnt, Spielerei und Spitzfindigkeit in der Exegese aufkommen zu lassen und zu tiefsinnige Geheimnisse im Text zu suchen. Durch solche gewaltsame Allegorie werde nur den Juden Gelegenheit gegeben, sich zu beschweren, daß wir alles in sophistischer Weise auf Christus deuten wollten (31, 664, vgl. mit 23, 15. 24, 288. 23, 216. 241). Die Lehre vom Doppelsinn ist Satanswerk, weil dadurch die Schrift ungewiß und schwankend wird, das Licht wird zu Qualm, die Einsicht wird verwirrt, der Glaube gerät ins Wanken, es wird den Wahndeeen Tor und Tür geöffnet (23, 302. 24, 415 vgl. 23, 54. 37, 292. 23, 359). Als Lehrmeister in der nüchternen Auslegung empfiehlt er den Hebräerbrief, der nur darauf ausgehe, die Analogie zwischen den gesetlichen Schattenbildern und der Wahrheit in Christo aufzuweisen: parce tamen quaedam duntaxat capita attingit. Übrigens kann er dann wieder gelegentlich die Allegorie des Ambrosius vom Geruch des Esau als „nicht übel“ bezeichnen (23, 378), doch überwiegt das „parce“.

¹⁾ Sa cp. 2, 3, 5, 6. ²⁾ 5 § 25. ³⁾ 2 § 22.

⁴⁾ Prf. proph., p. 3 f.: „quibus rite coaptatis unum systema totius prophetiae oculis subicitur“; vgl. Syn. Cant.

⁵⁾ Sa 3 § 26 f.

⁶⁾ Prf. proph. a. a. O., Sa 2 § 22. 6 § 32. 30. Schon bei Calvin begegnet 2, 61 der Ausdruck: quam pulchra partium omnium inter se consensio — doch wird davon nicht der umfassende Gebrauch gemacht wie bei Coccejus.

Das Hauptaugenmerk wird also nicht gerichtet auf diese und jene geschichtliche Beobachtung im Sinne des Welterkennens. Vielmehr ist der Blick gebannt durch die Schauung, daß in der Schrift ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System in vollkommener Harmonie vorliege. Die Bücher legen sich gegenseitig aus, sie treiben eine Wahrheit und eine Lehre, der Heilige Geist ist in diesem unum systema totius prophetiae ubique sui similis. Und weil die ganze Schrift ein lebensvoller Organismus ist, gilt es, ihre Kerngedanken, ihre Hauptziele zu erfassen, um darnach alles einzelne zu bestimmen.¹⁾

Was ist aber nun die Einheit und der Zusammenhang, die Eintracht in diesem Ganzen? Coccejus antwortet nicht allein: das foedus, das testamentum, die substantia foederis ist der höhere Einheitspunkt,²⁾ sondern er sagt: das foedus und das regnum.³⁾ Ja er sagt sogar häufiger das Reich allein, oder: Christus, seine Gerechtigkeit und sein Reich.⁴⁾ Daß das Alte Testament durchwirkt ist von Prophetie über Christus und sein Reich, daß Mose zur Überführung der Heiden und Juden bis hinein in die letzten Zeiten von Christus und seinem Reiche schreibt, das kann er immer von neuem betonen.⁵⁾ Das Reich aber hat sein curriculum und diese formula und regula, dieser Kanon, wird in der Schrift mit der höchsten Gleichmäßigkeit (summa cum conformitate) nach der innersten Substanz immer von neuem herausgestellt. Weil die Schrift wiederholt, darum wiederholt auch er so viel. In dieser repetitio strahlt jedesmal neues Licht und neue Weisheit wieder, so daß der Leser fortschreitet im Verständnis des göttlichen Mysteriums. Alle Verheißungen Gottes und alle Tröstungen der Schrift werden in diesem Geheimnis zusammengefaßt, alle Typen, Figuren, Rätsel und Gleichnisse bekommen daraus ihren klaren, deutlichen Sinn.⁶⁾ Vor allem sind die augenfälligen Erfüllungen der bis in die letzte Zeit hineinreichenden Weissagungen, die in exakterster Ordnung vor sich gehen, ein Erweis für die Wahrheit und Autorität der Heiligen Schrift.⁷⁾ Wir werden später sehen, wie diese Auffassung von der Vollkommenheit und Symmetrie der Bibel Coccejus veranlaßt, gerade den siebenfachen göttlichen Rhythmus in dem geweisagten

¹⁾ Außer der Prf. proph. vgl. Anim. Bell. 3 § 9. Consid. p. 47. Die Übereinstimmung mit Bengel ist überraschend. Eine Modifikation des Coccejus durch Bengel liegt hier nicht vor (gegen Ritsch I, Pietismus, I, S. 506).

²⁾ Sa 5 § 33—36. ³⁾ Prf. proph. a. a. O. ⁴⁾ Sa 6 § 30.

⁵⁾ Sa 1 § 22. 2 § 23. 4 § 34. ⁶⁾ Sa 6 § 37. 30.

⁷⁾ 3 § 26 f. 28 f. Polemisch verwandt Pot. 2 § 8.

Gottesreichgeschehen überall aufzuspüren. Er ist durchaus der Meinung, daß all dies Licht, diese Analogie und Weisheit ganz deutlich zu finden sei durch ein sorgfältiges Studium des „Stiles“ der Schrift, durch Erkenntnis Christi und ein gutes Gewissen.¹⁾

Nur wenn man diesen seinen Hauptgedanken von der göttlichen Symmetrie und Harmonie des Schriftsystems erfaßt, kann man die Folgerungen des Coccejus als Ausführungen einer Gesamtkonzeption verstehen. Die bisherige Beschäftigung mit unserem Theologen bedarf hier einer vertiefenden Berichtigung.

Inwiefern steht seine Typologie in Beziehung zu dieser Schriftauffassung? Coccejus ist dahin zu verstehen, daß in den Gestaltungen der heiligen Geschichte, die Gott schafft, alles in der gleichen Weise sich ausdrückt, wie etwa die Lebensäußerungen eines Baumes in jedem Blatt, in jeder Faser einen unverlierbaren Grundcharakter, eine gewisse Proportionalität, einen bestimmten Rhythmus wiederkehren lassen. So kommt in allem einzelnen der Heilsgeschichte der ganze Sinn des göttlichen Handelns mit dem Menschen gleichartig zum Ausdruck. Das Wunder des Offenbarungslebens prägt auf jeder Etappe den gleichen Charakter und Typus in die Offenbarungsäußerung hinein. Das ist von ihm keineswegs als ein Freibrief für Phantasiespiele gemeint — Coccejus hat nicht zum mindesten das Bewußtsein gehabt, selbsteigene Konstruktionen zu erbauen. Vielmehr will er sich nur schauend und lauschend niederbeugen, um die Harmonie des Gegebenen und Seienden zu erfassen. Es ist eine im tiefsten Sinne religiös, ja mystisch bestimmte Schrifttheologie, mit der es ihm ein ganzer Ernst ist. Und hier liegen die Wurzeln seiner Typologie.

Daß er das Bewußtsein hat, bei dieser Schriftbetrachtung nur Seiendes und Gegebenes zu erfassen, kommt noch ganz besonders zum Ausdruck in seiner Art der Apokalyptik, welche die ganze Kirchengeschichte umfaßt und nur zu einem geringen Teil Zukunftsweisagung vom Standort des Erregten aus ist. Die bisher einseitig auf das Föderaltheilige gerichtete Kritik der Theologie des Coccejus hat es mit sich gebracht, daß dies Hauptinteresse seiner Gedankenwelt, das eschatologisch-apokalyptische, nicht genügend zur Geltung gekommen

¹⁾ 6 § 38. Beim Stil der Schrift hat er nicht nur das im Auge, was z. B. Calvin 2, 61 f. betont, die „inculta illa et tantum non rudis simplicitas“ und dgl., sondern den ganzen typologischen Charakter.

Daß die Versenkung in das prophetische Wort seine Lieblingsbeschäftigung ist, tritt besonders auch im Briefwechsel mit seinen Verehrtesten hervor, zumal im Austausch mit Joh. a Dalen. Dabei wird allerdings ein interessanter methodischer Unterschied in der prophetischen Hermeneutik zwischen beiden erkennbar. Der Hofprediger tastet nach der Deutung der Zukunft,¹⁾ Coccejus dagegen bemüht, Geschehenes einzuordnen, indem er am geschichtlich vollendeten die Weissagung als erfüllt aufzeigt.²⁾ Freilich ist es nicht allein Dalen, der sein Augenmerk auf die Zeitereignisse in England, Schottland, Frankreich, Portugal, Spanien und Italien lenkt und fragt, ob das wohl alles im Zusammenhang stehe mit der in der Apokalypse geweissagten halben Stunde des Schweigens.³⁾ Coccejus gibt zu solchen Fragen Anlaß, indem er äußern kann, daß im Jesajas wohl frommwell, das Haus der Lords, das Parlament geweissagt sei.⁴⁾ Auch ihn beschäftigt das semihorium silentii in Apk. 8, 1, auch er nimmt die Geschehnisse der jüngsten Tage immer wieder in die Hand, um zu untersuchen, ob nicht inzwischen wieder etwas erfüllt sei. Er wartet auf den Sturz des Antichristen. Aber wenn er gleich auf der Warte stehen will und beobachten, was Gott tut, so ist er doch in der Abschätzung der Zeitereignisse ungleich zurückhaltender.⁵⁾ Die Salzgräfin, deren weibliche Neugier sich besonders gerne der Deutung der Zeichen der Zeit zuwendet, muß immer wieder seinen prophetischen Canon hören: es gilt, die Wahrheit der Prophetie im abgelaufenen Geschehen zu finden, es gilt die bisherige Erfüllung aufzuweisen. Es ist nicht unsre Aufgabe, vorauszusagen, sondern vielmehr zu beobachten.⁶⁾ „De futuris parco loqui; de futuris non loquor nisi indeterminate, ut prophetia; in futuris praedicendis semper fui timidus.“⁷⁾ Er sieht deutlich die Gefahr des unbefugten Rechnens, des verlegenen, sicheren Prophezeiens.⁸⁾ Will man das Zukünftige wissen, macht man sich feste Schemata über Art und Zeit der Erfüllung, so erfüllt man in den Fehler der Juden, die Christum darum nicht kannten, weil sie sich ihn anders gedacht hatten.⁹⁾ So geht es auch mit dem Antichristen: er kommt und wird nicht erkannt.¹⁰⁾

¹⁾ Ep. A. 71. ²⁾ Ep. A. 489. ³⁾ Ep. A. 79.

⁴⁾ Ep. 128 (an J. a Dalen). ⁵⁾ Ep. 45 (an J. a Dalen). ⁶⁾ Ep. A. 495.

⁷⁾ Ep. A. 128 (an J. a Dalen), Ep. 171 (an Guil. Anslarius), Ep. A. 497 (an J. a Dalen, kurz vor seinem Tode 1669).

⁸⁾ Ep. A. 489 (an J. a Dalen). ⁹⁾ Ep. 156 (an Theod. Stock).

¹⁰⁾ Ep. A. 497.

Diesem allem liege der Fehler zugrunde, daß man nur die Zukunft wissen wolle, dagegen sich nicht kummere um Gegenwart und Vergangenheit. Was noch nicht erfüllt sei, gelte es immer wieder sorgfältig und treu zu erforschen, aber die Art der Erfüllung sei Gott zu überlassen.¹⁾

Diese Betrachtung der Prophetie ist bei Coccejus nicht bloße Spezialität und Temperamentsache, sondern steht im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Reich. Das Reich ist ihm nicht weniger wichtig als der Bund. Beide Begriffe sind die Angelpunkte der Darstellung der Gottesoffenbarung, die sich unter dieser Zusammenfassung betrachten läßt.²⁾ Die Schrift ist eine Gesamtsymphonie, das Thema vom Bund und vom Reich aber ist darin die leitende Melodie. Diese Grundbegriffe des Bundes und der Herrschaft Gottes werden aber darum so zuversichtlich bevorzugt, weil sie Termini der Schrift selber sind. Nur aus ihr selber dürfen die beherrschenden Begriffe erhoben werden. Allein aus Schriftgesichtspunkten darf das System erbaut werden.³⁾

Hier sind wir an dem Punkte angelangt, wo die Coccejusforschung dringend der Klärung bedarf. Bis zum Erscheinen von Albrecht Ritschls „Geschichte des Pietismus“ ist Coccejus, wie schon gesagt wurde, einseitig als Förderaltheologe gewürdigt worden. Ritschl hat bei ihm auf das zweite, wesentliche Hauptmotiv, den Reichsgedanken, hingewiesen, ausgehend vom Panegyricus de regno Dei. Jedoch hat er keine zutreffende Darstellung der Reichsgedanken gegeben,

¹⁾ Ep. 126 (an Petrus a Salbruch).

²⁾ Auch Heidanus, Prf. Op. p. 39 hebt foedus und regnum als die zwei theologischen Hauptanliegen des C. hervor, nur daß er für das zweite setzt: ἀπολογία καὶ παραλληλία omnium prophetiarum, was aber, wie wir sehen werden, gleichbedeutend ist mit regnum; denn, um wieder Worte der Praef. zu gebrauchen (p. 31), die series temporum, die Coccejus als filum perpetuum in der Prophetie aufspürt, verkündigt das Reich Christi.

³⁾ Zu symphonia vgl. wieder Prf. proph., p. 4, ebendort die prinzipielle Hervorhebung von foedus und regnum. Heidanus Prf. Op. p. 41 hat treffend das Ziel des Coccejus wiedergegeben: ex solis sacrae scripturae verbis et principiis solidum religionis systema componere. Vgl. Prf. Eph. § 1: „non patimur nobis adimi libertatem et loquendi et sentiendi cum scriptura, vel imponi legem loquendi, quod ex ea non didicimus. Foed. § 380 bezeichnet er es als Gegensatz zwischen seiner Methode und der scholastischen, daß er allein die termini scripturae gebrauchen will. Vgl. Ep. 130 (an J. H. Hottinger): Meine Schriften bezeugen, daß ich mich allein darum bemüht habe, ut cum scriptura et loquerer et sentirem . . .

sondern sich auf einige Lieblingsideen beschränkt, die er bei Coccejus wiederzufinden meinte. Daraus ist es zu erklären, daß sein wichtiger Hinweis in der Diskussion keinen nachhaltigen Erfolg erzielen konnte.¹⁾ Aber auch die Föderaltheologie ist noch nie als ganzes System vorgeführt worden, außer in kurzen Skizzen. Auch ihre Geschichte bis Coccejus ist, trotz der verdienstlichen Vorarbeiten von Hepppe u. a., noch nicht allseitig geklärt. Aus dieser Lage ergeben sich folgende Aufgaben:

1. Die geschichtliche Entwicklung der Föderaltheologie bis Coccejus ist aufzuzeigen und sein eigenes Föderalsystem darzustellen.

2. Seine Lehre vom Reiche Gottes ist auf Grund der gesamten Quellen zu ermitteln und mit dem Gottesreichbegriff seiner Vorgänger zu vergleichen.

3. Es ist zu bestimmen, in welchem Verhältnis die beiden Mittelbegriffe seiner Theologie: Bund und Reich, zueinander stehen.

Indem wir diese Aufgaben im folgenden in Angriff nehmen, werden wir zugleich in stand gesetzt, die gesamte Theologie des Coccejus in ihren Brennpunkten zu erfassen.

¹⁾ Die Diskussion findet sich in folgenden Arbeiten: A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, S. 130 ff. E. F. K. Müller in RE.³ IV, S. 186 ff. Joh. Weiß, Idee des Reiches Gottes, S. 40 ff. J. Gottschick in RE.³ XVI, S. 798.

Zweiter Teil.

Der Bund.

Erstes Kapitel.

Die Geschichte der Föderaltheologie bis Coccejus.

Die erstmalige Benützung der Bundesidee im reformatorischen Kampf gegen die Täufer: Zwingli, Bullinger, Calvin.
Der Beitrag Melancthons.

Die Föderaltheologie des Coccejus ist die reife Frucht einer langen Entwicklung, die in der Reformation einsetzt und sich besonders an diejenigen Momente ihrer Lehre anschließt, welche die geschichtliche Heilsoffenbarung hervorheben.¹⁾ Von Zürich ist diese Richtung über Heidelberg, Marburg und Herborn nach Bremen gewandert und von dort nach Holland gekommen. Nicht als ob dies das einzige Geleise ihres Siegeszuges wäre — sie ist auch schon unmittelbar von Zürich her in die Niederlande eingedrungen und wirkt schon früh auf allen reformierten Hochschulen. Wohl aber markiert der Stammbaum, der durch die Folge obiger Hochschulnamen bezeichnet ist, die auf Coccejus und durch ihn wirkende Geschichte.

Der erste Anfang wurde nicht in Wittenberg oder Genf, sondern in Zürich gemacht. Zwingli ist der eigentliche Erneuerer des biblischen Bundesgedankens für die reformierte Theologie, aber die Anregung dazu kam ihm wohl von täuferischer Seite. Bullinger gibt im Anschluß an ihn den ersten Entwurf. Der Kampf gegen die Täufer und der Wille zur Volkskirche sind die treibenden Kräfte, die hinter diesen Gedanken stehen. Calvin übernimmt Zwinglis und Bullingers Grundlinien, ja sogar die Formulierungen des Letzteren. Freilich gibt er

¹⁾ Vgl. zu diesem Kapitel die allerdings unvollständigen Vorarbeiten von Hepp, Dogmatik des deutschen Protestantismus, I, S. 188 ff. Ders., Geschichte des Pietismus, S. 203 ff. Diesel, JfdTh. 1865, S. 211 ff. Ders., Gesch. d. A. T., S. 286 ff. van t'hooff, De Theologie van Heinrich Bullinger. Graf v. Korff, Die Anfänge der Föderaltheologie. Ausführlichere Titelangaben mit Jahr und Ort des Erscheinens vgl. im Literaturverzeichnis.

auch, sonderlich in seinen Kommentaren, bedeutende selbständige Beiträge. Von Melancthon her aber kommen für die dogmatische Ausbildung der Lehre wesentliche Antriebe hinzu. In dieser Reihenfolge wollen wir den ersten Entwicklungsgang an uns vorüberziehen lassen.

Die Täufer nannten sich mit Vorliebe „Bundgenossen“ und sahen sich an als die mit dem Bundzeichen Versiegelten. Die Taufe war ihnen ein „punctus“. ¹⁾ Darum ist es höchst wahrscheinlich, daß die Züricher Reformatoren durch diesen Gegensatz zu ihrer Hervorhebung der Bundeschließung Gottes in der Kindertaufe gebracht worden sind. Schon Cellarius, in dessen Buche „De operibus Dei“ ein überraschender heilsgeschichtlicher Einschlag in Verbindung mit dem Begriff Gnadenbund begegnet, ²⁾ vertritt ja den Bundesgedanken im Kampf gegen die Kindertaufe. Er sagt, daß der bloße Beschneidungsbund noch nicht der Gnadenbund sei, und daß nicht alle Beschneittenen aus Abrahams Samen im wahren Gnadenbund waren. Hier bereits wird die Frage, was der Bund mit Abraham bedeutete, in den Mittelpunkt gestellt. Es ist zu beachten, daß diese Schrift ein Jahr später erscheint als die Zwinglis über die Erbsünde. Rein literarisch läßt sich aber diese Bewegung nicht fixieren. Das Büchlein des Cellarius vertritt eine Position, die Zwingli wohl bereits länger aus der mündlichen Auseinandersetzung kannte. So werden wir kaum fehl gehen in der Annahme, daß es die Täufer gewesen sind, die den Bundesgedanken zuerst in die reformatorische Bewegung hineingeworfen haben. Das hat zur Folge gehabt, daß sowohl die Züricher wie Bußer ³⁾ die Bundesidee besonders in der Sakramentslehre verwandten, um die Zeichen des Bundes in ihrer Bedeutung herauszustellen.

Schon Zwingli ⁴⁾ kennt einen Bund Gottes mit Adam. Dabei wird allerdings nicht deutlich, ob er einen Schöpfungsbund meint oder einen solchen, der nach dem Fall geschlossen ist. Er sagt einfach:

¹⁾ Vgl. Wappler, Täuferbewegung in Thüringen, S. 60—65. 235 f. 245 f. 322 u. ö. Interessant dafür, wie der Ausdruck Bund ihnen im Ohre liegt, ist die populär mißverstehende Veränderung von Pontius im Apostolikum in Bund: gelitten unter dem Bunde Pilati, S. 119. 176.

²⁾ Cellarius, De operibus Dei, 1527, p. 57. 57^b. 58.

³⁾ Vgl. Lang, Der Evangelienkommentar Martin Busers, S. 258. 440 f. Der Bundesgedanke tritt bei Bußer nicht sonderlich hervor.

⁴⁾ Vor allem kommen in Betracht: 1. De peccato originali declaratio ad Urb. Rhesium, 1526. 2. In catabaptistarum strophas elenchus, 1527. 3. Fidei ratio, 1530. Letztere zitiere ich nach Müller, Bekenntnisschriften, S. 84; die ersten beiden nach opp. ed. Schuler und Schultheß III, S. 627—645 und 357—437.

mit Noah und Abraham wurde der Bund erneuert, den Gott mit Adam geschlossen hatte. Das Protevangelium wird bei ihm nicht wie in der späteren Dogmatik mit dem Hauptakzent versehen; er betont vielmehr: je näher die Ankunft des Sohnes herbeikommt, desto offenkundiger spricht Gott.¹⁾ Also die Verheißung hat eine zunehmende Klarheit und Bestimmtheit, sie ist deutlicher bei Abraham als bei Adam. Besonderer Nachdruck fällt auf den Bund mit Abraham. Gott verheißt ihm seine Güte: ich will dein Gott sein. Er verlangt von ihm, daß er in Rechtschaffenheit vor ihm wandle. Er sagt ihm zu, seinen Samen zu segnen, verspricht ihm unzählige Nachkommenschaft und den Besitz Palästinas. Als Zeichen des Bundes setzt er die Beschneidung ein. Die messianische Bedeutung dieser Weissagungen wird stark hervorgehoben. Abraham hat bereits teil an dem einen ewigen Testament, denn er sah den Tag Christi und freute sich.²⁾

Das ist nun Zwinglis Hauptgedanke: es ist ein und dasselbe Testament, das Gott für das Menschengeschlecht verordnet hat, von Grundlegung der Welt bis zu ihrer Auflösung. Die Schuld der Menschheit voraussehend hat er schon von Ewigkeit her Jesum als Heilmittel und Erlöser bestimmt. Wie es daher nur ein einziges Erlösungswerk gibt, so besteht auch nur ein einziger Bund.³⁾ Gott schließt ihn vordem mit dem israelitischen Volk, wie jetzt mit uns, damit wir mit jenen ein Volk und eine Kirche seien.⁴⁾ Es gibt also nur ein Volk Gottes, nicht zwei, ein Los und eine Bedingung ist für alle vorhanden.⁵⁾ Der Glaube Abrahams und der unsrige sind eine Einheit. Weil Gott unveränderlich derselbe ist, ist er ebenso unser Gott, wie er Abrahams Gott war, und wir sind sein Volk, wie Israel sein Volk war. Gottes Volk heißen die, welche ihn als den wahren und einzigen verehren. Christus verbindet als der Eckstein beide Mauern, es ist eine Herde, ein Hirt und ein Weinberg, wir sitzen als Christen aus den Heiden mit den Erzvätern zusammen im Himmelreich.⁶⁾ Die Schrift an Urbanus Rhegius findet ihren Ausklang in der These, daß nur ein Bund und Testament existiere — „quantum ad interiorem hominem attinet“.⁷⁾

Zwingli rechnet mit dem Einwand: du willst uns zu Juden machen, denn es ist doch immer von zwei Völkern, Kirchen und

¹⁾ S. 414 f.

²⁾ 415. 419 f.

³⁾ 422.

⁴⁾ 418.

⁵⁾ 419. 367.

⁶⁾ 638. 422 f. 367.

⁷⁾ 644.

Testamenten die Rede.¹⁾ Darum formuliert er bereits vor Calvin die Frage, wie die Behauptung der Testamentseinheit mit dem Unterschied der beiden Testamente übereinkomme.²⁾ Aber auch bei diesen Ausführungen hält er daran fest: es handelt sich im Grunde nicht um zwei verschiedene Testamente. Die Redeweise des Paulus von den beiden Testamenten geschieht „per ethologiam aut mimesin“.³⁾ Der Unterschied zwischen der Zeit der Väter und der unsrigen ist sehr gering, wenn man ins Auge faßt „principalia ista, quae ad Deum et nos pertinent“. Hier wie dort gilt es: Gott ist unser Gott, wir sind sein Volk. Abraham wurde durch Christus errettet wie auch wir. Beide Heilszeiten stützen sich auf Christus. Die Unterschiede aber kommen zutage, wenn wir ins Auge fassen „ea, quae ad nos tantum“. Dazu ist zunächst zu sagen: Christus ist jetzt erschienen, damals erst verheißten. An zweiter Stelle äußert Zwingli die eigentümliche Auffassung, daß damals die, welche im Glauben starben, nicht in den Himmel kamen, sondern nur in Abrahams Schoß, während der, welcher jetzt an Christus glaubt, nicht dem Gericht verfällt, sondern aus dem Tode ins Leben durchgedrungen ist. Dann nennt er die Unterschiede, die zu der Zweiteilung „Gesetz und Freiheit“ berechtigen: die Schatten sind entfernt, das Licht leuchtet heller, die Zeremonien sind abgeschafft. Ferner: das Testament ist allen Völkern verkündigt und ausgehündigt, nicht wie zuvor nur einem Volke. Endlich aber wird gesagt: Wir haben jetzt Christi Vorbild und die vollendete Kreuzestat des Erlösers.⁴⁾ Aber trotzdem: es ist ein Testament, ein Bund, ein Volk und eine Kirche.

Alle diese Ausführungen stehen aber ganz und gar im Dienst eines praktischen Zweckes. Die Kindertaufe soll begründet werden. Es entspricht ja der Beschneidung und dem Passah aufs genaueste Taufe und Abendmahl.⁵⁾ Im Alten Testament waren auch die Kinder in den Bund eingeschlossen. Daraus, daß ihnen das Bundeszeichen, die Beschneidung, gegeben wurde, folgt, daß sie alle Glieder des corpus populi Dei sind.⁶⁾ Weil es aber nur einen Bund, nur eine Kirche und ein Volk gibt, so ergibt sich für die Christenkinder die gleiche Lage — denn sollte diese Gnade nur Israel nach dem Fleisch gelten? Wäre das nicht eine Härte und Ungerechtigkeit? Vielmehr ist es so: die, welche von christlichen Eltern abstammen, stehen unter denselben Bedingungen wie die Nachkommen Abrahams. Darum gehören

1) 418. 2) 422 f. 3) 419. 4) 422 f. 644. 5) 424. 6) 415.

unsre Kinder nicht weniger zur sichtbaren Kirche als die Erwachsenen. Wir sind ja dem Gottesvolk eingepflanzt, das eine Einheit ist. Wie die Glieder eines und desselben Staatswesens haben wir auch das gleiche Los mit dem alttestamentlichen Bundesvolk. Wenn die Täufer dagegen sagen: nur der Glaube macht zu Abrahams Söhnen, so widerspricht das der göttlichen Verordnung, daß auch die Kinder der Hebräer, die doch noch nicht glaubten, gleichwohl zum Bunde gehörten.¹⁾ Bei all diesen Folgerungen bleibt die Prämisse dauernd die: es gibt nur einen Bund und ein Testament.²⁾

Diese Zwinglischen Gedanken hat Bullinger weitergeführt und noch sorgfältiger und umfassender begründet in seinem knappen, aber gehaltvoll körnigen Kompendium „De testamento seu foedere Dei unico et aeterno“.³⁾ Das Schriftchen hat freilich nicht, wie seit van t'Hooft angenommen wurde, die reformierte Bundestheologie inauguriert — es ist im wesentlichen eine Ausmünzung der Hauptthese Zwinglis. Es bietet jedoch den ersten durch die Bundesidee thematisch bestimmten Entwurf, und zugleich eroberten die volkstümlichen Schriften desselben Verfassers dem gleichen Gedankenkomplex breiteren Boden.

Bereits Bullinger geht, wie später Coccejus, vom Wortbegriff בְּרִית, διαθήκη, aus, weist darauf hin, daß in der LXX διαθήκη die Übersetzung von בְּרִית sei, stellt fest, daß διατίθεμαι für testor und für paciscor, stipulo gebraucht werde, daß also διαθήκη sowohl eidlich festgesetzte Verheißung, wie pactum, foedus bedeute. Die lateinischen Grammatiker werden nach der Bedeutung von foedus gefragt. Es wird besonders an den neutestamentlichen Gebrauch von διαθήκη angeknüpft. Bund und Testament werden nicht differenziert, sondern identifiziert.⁴⁾

Den ewigen Bund hat Gott mit Abraham geschlossen. Zwar wird dem Protevangelium schon eine große Bedeutung zugesprochen die dem Abraham vorausgehenden Väter sind gerettet worden durch diese Paradiesesverheißung.⁵⁾ Auch von der Bundeschließung mit Noah nach der Flut ist die Rede. Aber aller Nachdruck fällt auf den nach Gen. 17 mit Abraham und seinem Samen geschlossenen

¹⁾ 637—39. 418—20. 422—24. Müller S. 84.

²⁾ Weitere Stellen über den Bund: Zwingli, opp. ed. Schuler und Schultheß II, 3, 9; Ausgabe von Egli usw. IV, S. 295.

³⁾ Tigur. 1534. Dazu vgl. Catechesis, p. 6 ff.

⁴⁾ p. 3 f. 4 f. ⁵⁾ 29^b.

Bund.¹⁾ Dabei werden, wenn wir die Gedanken ordnen,²⁾ folgende Hauptmomente hervorgehoben: 1. Die Bundeschließung bringt die Offenbarung des El Schaddai.³⁾ 2. Sie sagt zu: „In dir sollen gesegnet werden alle Völker.“ Damit sind die Gläubigen aus den Juden und Heiden gemeint. Schon bei Bullinger begegnet jener Lieblingsgedanke des Coccejus, daß alles hinstrebe auf „das Erbe unter den Heiden“.⁴⁾ Der Bund bringt die Verheißung nicht nur des irdischen, sondern auch des himmlischen Kanaan.⁵⁾ 3. Er fordert vom Menschen als Bedingung: „Wandle vor mir und sei fromm.“ 4. Als Bundes sakrament wird die Beschneidung eingesetzt, in welcher der ganze Bund enthalten ist.⁶⁾

Der Neue Bund aber erfüllt diese Bundeschließung mit Abraham. Christus hat das *foedus Dei aeternum* mit dem Menschengeschlecht bestätigt.⁷⁾ Dies wird nun in allen erwähnten Punkten durchgeführt:

¹⁾ 5^a. Vgl. Haußbuch, S. 3^b, 150^{a, b}: 1. Der Bund Gottes mit Adam nach dem Fall, 2. erneuert mit Noach, 3. mit Abraham, 4. am Sinai, 5. durch Jesus Christus. Ganz gleich: Summa, S. 2^b, 31: „Söllichen pundt hat er angefangt mit Adamen / erstreckt mit Noe / erlüttert mit Abrahamen / ernüweret vnd in gschrifft gefasset durch Mojen / beschlossen durch Jesum Christum“ /. Compendium relig. christ. p. 26: „Atque hoc est illud foedus, quod in sacris literis Deus cum humano genere percussisse dicitur, quod cum Adamo primo initum est, inde vero reparatum cum hoc et clarius cum Abrahamo, in libros relatum a Mose et demum a Christo sancitum et confirmatum. Hoc vero foedus cum hominibus Deus his legibus junxit, ut Deus noster sit, cuncta nobis suppeditet, ac per Christum plene omnia coelestia dona communicet: vicissim vero homines, hunc Deum solum et praeter eum nullos alios agnoscant, huic uni fidant, hunc invocent, venerentur, hunc adorent, huic fidei esse perseverent, illiusque leges in omni vita sua observent. Has vero divini foederis conditiones Deus suis verbis a servis suis mundo recitari voluit, et eadem in sacrarum literarum libros referri curavit; quibus a nobis fides tribuenda est. Tabulas autem huius foederis, sacrosanctis mysteriis, quae sacramenta nominamus, tanquam sigillis quibusquam obsignat, quae et a nobis prout voluit usurpari recitarique debent. Quicunque ergo haec observant, hi fideles Dei servi et foederati sunt, ac vera religione utuntur. Religio enim non tam a religendo, quam a ligando dicta videtur. Deo vero obligamur et foedere jungimur gratuita eius benignitate (ut dictum est) per fidem. Bullinger kennt nur einen Gnadenbund und spricht nicht von einem foedus operum vor dem Sündenfall, vgl. Sermon. 15, p. 121^a ff. und Lang, Heidelb. Kat., S. LXV. Über das Haußbuch vgl. S e p p II, S. 221 f.

²⁾ Die Ziffern zur Einteilung stammen von mir.

³⁾ p. 11 f.; vgl. Haußbuch, S. 150. ⁴⁾ 45^b. ⁵⁾ 12^b. 13. ⁶⁾ 41^b. 44.

⁷⁾ 21^b. Diese universalistische Formulierung ist für B. charakteristisch.

1. Er ist der Immanuel, in dem Gottes Güte, in dem der El Schaddai, die Fülle der Gottheit, zu uns kommt.¹⁾ 2. Alles, was er bringt, ist die Erfüllung jener einen Verheißung: „in dir sollen gesegnet werden“; denn er gibt Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, bringt vermöge seines Priestertums und seiner Genugtuung das Reich, das ist ewiges Leben, geistliche Segnung, Abschaffung des Gesetzes, Berufung der Heiden, die verherrlichte Gemeinde aus Heiden und Juden.²⁾ 3. Er läßt durch Wort und Beispiel das „wandle vor mir und sei fromm“ zur Geltung kommen, das im Christenstand als Grundforderung bleibt.³⁾ 4. In Taufe und Abendmahl ist der ganze Sinn des erneuerten Bundes enthalten. Auch hier ist Erfüllung, denn das Blutvergießen im Alten Testament deutet als Vorbild auf Christi Kreuz hin.⁴⁾ Denselben Weg der Bestätigung und Erfüllung des mit Abraham geschlossenen Bundes gehen die Apostel.⁵⁾

Sorgfältiger als Zwingli ordnet Bullinger das Gesetz ein, das zwischen Abraham und Christus steht. Auch dieses enthält die *capita foederis*: du sollst lieben Gott und deinen Nächsten.⁶⁾ Weil das Volk durch den ägyptischen Götzendienst gefährdet war, gefiel es Gott, den zusammenstürzenden Bund durch das Gesetz zu stützen. Weil sie fortfuhren, ungläubig und treulos zu sein, wurde das Joch der Zeremonien auf sie gelegt.⁷⁾ Henoch und Joseph waren ohne Reinigkeits- und Heiligkeitsgesetz, die Alten wurden gerettet *beneficio foederis, non legis aut ceremoniarum*.⁸⁾ Ihnen war der Bund nicht auf steinerne Tafeln, sondern ins Herz geschrieben.⁹⁾ Das Gesetz ist nebeneingekommen, es setzt die dem Abraham gegebene Verheißung nicht außer Kraft.¹⁰⁾ Der Unterschied der Testamente betrifft nicht die *substantia foederis*, sondern nur die *Accidentien*, d. h. das israelitische Gesetz, das veränderlichen und zeitlichen Charakter trägt.¹¹⁾ Im Alten Testament

¹⁾ 22^b. ²⁾ 16 f.

³⁾ 23^b. 16: „Nostrarum partium est uni Deo per fidem constanter adhaerere, utpote uni et soli omnium bonorum auctori, et ad placitum eius in innocentia vitae ambulare.“ Die sofortige paränetische Verwendung des A. T. für den Christenstand geht durch die ganze Schrift.

⁴⁾ 43^b. 44. ⁵⁾ 36^b. 37. ⁶⁾ 18. ⁷⁾ 29. 30. ⁸⁾ 29. ⁹⁾ 45. ¹⁰⁾ 29.

¹¹⁾ 28^b: „Veteris et novi testamenti spiritus ac populi nomenclaturam non oriri ex ipsa foederis substantia, sed ascitiis quibusdam et accidentibus, quae temporum intervallis aliud atque aliud pro diversitate gentis Judaicae suadentibus, accessere, non ut perpetua et unice ad salutem neccessaria, sed ut mutabilia et pro tempore et pro personarum et causarum ratione enata, sine quibus ipsum foedus facile subsisteret.“ Cf. p. 31.

wird Vergebung der Sünden versprochen, das Mysterium Christi wird durch Typen geweissagt. Neu ist im Neuen Testament, daß in Christo alle Zeremonien erfüllt sind, aber neu ist nicht, daß Glaube und Liebe gefordert werden; denn Christus stellt ja — nicht die Zeremonien, sondern — den innersten Sinn des Gesetzes: „wandle vor mir und sei fromm“ wieder her.¹⁾ Paulus ist es zu tun um den Geist, nicht um den Buchstaben. Die Vermischung von Gesetz und Evangelium aber ist ebionitisch.²⁾

Diese Schrift Bullingers enthält eine deutliche Spitze gegen die Täufer. Das ist einmal fühlbar bei der Behandlung der Taufe. Es wird nachdrücklich hervorgehoben, daß im Alten und Neuen Bund die Kinder nicht vom Bunde ausgeschlossen sind, und daß die Kindertaufe der Beschneidung als Siegel des Bundes entspreche.³⁾ Das bestätigt den Eindruck, daß überhaupt die Polemik gegen die „Bundgenossen“ sehr wesentlich dazu beigetragen hat, das Interesse an der Föderaltheologie wachzurufen, da sich hier eine willkommene Begründung der Kindertaufe anbot, die einleuchtend und einfach an das Beschneidungszeichen anknüpfen konnte.⁴⁾ Aber die erste Bundeschrift der reformierten Kirche ist noch umfassender vom Gegensatz gegen die Wiedertäufer bestimmt. Nicht nur, daß Bullinger beim Gesetz betont, Magistrat und bürgerliches Gesetz seien nötig, weil nach Christi Gleichnis Weizen und Unkraut zusammen wachsen sollen. Vor allem soll der Grundgedanke des Traktats der Verachtung des Alten Testaments wehren, wie sie ja bei Servet und den Täufern vorlag.⁵⁾

Durch alle Ausführungen geht nämlich die eine Idee, die von Zwingli stammt: das Testament und der Bund sind einheitlich und beständig. Was die substantia des Bundes betrifft, haben die Alten das Gleiche wie die Nachkommen vernommen. Die Gläubigen des Alten Bundes stehen mit uns in Glaubensgemeinschaft: „una omnium ante et post Christum sanctorum ecclesia, unica sanctorum religio.“ „Testamentum unum veterum et nostrum.“ Abraham wurde gerechtfertigt, sah den Tag Jesu und freute sich. Die christliche Religion ist also die älteste, denn von Abraham an sind alle Gläubigen Christen gewesen. Die christliche

¹⁾ 31 f. 36 f. ²⁾ 36^b. 37. ³⁾ 10 f. 41^b ff.

⁴⁾ Das, was van t'Hooft S. 53 ff. aus sonstigen Schriften Bullingers anführt, scheint mir dies nur zu bestätigen.

⁵⁾ Das hat zuerst hervorgehoben Simler, Narratio, p. 16. Dies Urteil bedarf keiner Einschränkung (gegen van t'Hooft, S. 70).

Religion ist nichts neuerdings Entstandenes, sondern etwas Uraltes.¹⁾ Im Dienst dieses Leitmotivs steht die ganze Schrift des Zürichers. Über einen Werkbund vor dem Fall findet sich bei Bullinger noch keine Andeutung. Er schließt sich ohne Künstelei an den Sprachgebrauch der Schrift an, gruppiert alles um die Abrahamverheißung, mit nur flüchtiger Erwähnung der vorausgehenden Bündnisse. Jedoch wird hier zum ersten Male der Versuch gemacht, den Bundesgedanken als konstitutives dogmatisches Prinzip zu benutzen. Und die universalistische Tendenz, die durch die Gedanken Bullingers hindurchgeht, gibt gleich zu Beginn der Bundeslehre eine Vorahnung davon, daß sich hier eine Theologie emporringt, die den starren Prädestinatianismus durch eine neue Gedankenreihe ergänzt. Jedoch ist diese Frage noch nicht zur Klärung gebracht.²⁾

Daß auch Calvin vom Bunde Gottes mit den Menschen spricht, ist bei seinem Eindringen in die ganze Fülle des Schriftinhalts selbstverständlich. Bemerkenswert ist, daß er nach Bullingers Schrift gerade die Bundesgedanken in seiner Institutio in der gleichen Richtung wie jener ausgestaltet hat. Daß er sich dabei durch Zwingli und Bullinger befruchten ließ, scheint mir zweifellos. Darum sei er nach den Zürichern behandelt.³⁾

Freilich, konstitutiv für die Systematik ist ihm der Bundesgedanke nicht, wenn er auch besonders bei der Darlegung des Verhältnisses beider Testamente und dann vor allem in der Tauflehre einen wichtigen Platz einnimmt. Er hat auch nicht eingehender den Bund nach der juristischen Seite hin gewandt und die nach rechtlicher Analogie beide Teile verpflichtende Abmachung behandelt. Das Schema der späteren Zeit ist bei ihm nicht vorgebildet. Von einem

¹⁾ p. 24. 25 f. 27. 50. 38: „Apud Deum unum est foedus illud aeternum, quod pro diversitate temporum varie disponitur.“ cf. Euseb, K. G., I, 4.

²⁾ Leo Judae, Der größere Katechismus (1534), schließt sich völlig an Bullinger an, vgl. van t'Hoofst, S. 52 f. Die pfälzische Kirchenordnung von 1563 (Richter, Kirchenordnungen II, S. 258 f.) geht auch nicht über Bullinger hinaus. Der Bund ist beiderseitige Verpflichtung von Gott und Mensch. Erwähnt wird außer dem Abrahambund und dem Gnadenbund mit Israel der Bund Gottes in der Kindertaufe. Unsere Kinder sind im „Reiche und Bund Gottes.“ Diese Verbindung wird uns bei Olevian als Lieblingsgedanke begegnen.

³⁾ Vgl. van den Bergh, Calvijn over het Genadeverbond. Die Institutio von 1539 enthält schon alles Wesentliche, aber die von 1559 bietet gerade beim Bundesgedanken noch interessante Ergänzungen.

de mit Adam zu sprechen, gehört nicht zu der ihm gewohnten Weise, einfach weil diese zunächst keinen ausdrücklichen Anhalt im Bibeltext findet. Etwas wie einen Werkbund kann man bei ihm nicht nachweisen, trotz seiner Betonung der Erkenntnis des Vaters gemäß dem genuinus naturae ordo.¹⁾ Freilich kommt Stelle in der Institutio von 1559 nahe an jene Unterscheidung an.²⁾ Wohl sind aber alle Spuren des Naturrechts bei Calvin während des späteren Naturbundes und wirken auf die Folge zusammen mit den noch zu erwähnenden Gedankenreihen an die Schöpfung.

Die Hauptlinien, die bei ihm begegnen, sind folgende: Gott hat Abraham einen Bund gemacht, und zwar ist schon dies ein *mutuum foedus*,³⁾ ein Bündnis der Barmherzigkeit.⁴⁾ So bestand bereits vor Christus ein Gnadenbund zwischen Gott und Israel.⁵⁾ Weissagungen, die David empfing über die Beständigkeit des Bundes, waren die Bürgschaft für den Bestand des Bundes.⁶⁾ Das Alte Testament ist die Bestätigung dieses ersten Bundes. Mose bringt den Gnadenbund in Erinnerung und ruft zurück zu dem Bunde, der mit Abraham eingegangen war.⁷⁾ Die Verwendung der alttestamentlichen Geschichte ist bei Calvin reich und lebendig, niemals schematisch. Er hat schon eräußert, daß Gott einen *ordo*, eine *oeconomia* in der Welt ensando foedere verfolge, so besteht genau wie bei Zwingli die Ordnung doch nicht darin, daß das Protevangelium alles vornimmt, sondern umgekehrt: die dem Adam gegebene Verheißung ist dem schwachen Sunken. Mit fortlaufender Entwicklung aber wird die Offenbarung immer stärker und deutlicher.⁸⁾ Calvins Hauptart besteht hier vor allem in einem ausgesprochen heilsgerichtlichen Zug. Er zeigt, zumal in seinem Genesiskommentar, wie nahe zu einer Bundesgeschichte, er liebt es bereits, Perioden und Epochen stärker zu markieren. Vor allem aber beweist seine ganze Terminologie, daß er die göttliche Offenbarung in ihrer geschichtlichen

¹⁾ 2, 34. 36 vergleiche mit 2, 175 f. Der Hinweis von v. d. Berg h, S. 21, geht nicht zu diesem Nachweis.

²⁾ 2, 54: Meminerint ergo lectores, me nondum de foedere illo loquere, quo sibi Deus adoptavit Abrahae filios, et de illa doctrinae specie, qua proprie segregati semper fuerunt fideles a profanis gentibus, in Christo fundata fuit; sed tantum quomodo ex scriptura colligere conveniat, Deum, qui mundi creator est, certis notis ab omni commentitia deorum turba discerni. Die Sperrungen von mir.

³⁾ 2, 253. ⁴⁾ 326. ⁵⁾ 337. ⁶⁾ 250. ⁷⁾ 253. 62. ⁸⁾ 326.

Entwicklung und ordnungsmäßigen Veranstaltung verstehen will, wenn freilich die Ausführung noch rudimentär ist.¹⁾ Die geistlichen Verheißungen sind im Alten Testament noch mit irdischen Schattenbildern verknüpft, es ist noch nicht alles klar, das Testament ist noch in Decken gehüllt.²⁾ Aber doch muß von den gleichen Vätern gesagt werden, daß

¹⁾ Diese Behauptungen bedürfen, besonders im Blick auf Coccejus, einer ausführlichen Begründung:

1. Die Ansätze zu einer Bundesgeschichte. Hier ist vor allem zu beachten, daß ihm im Genesiskommentar der Bundesgedanke der rote Faden ist, der sich durch alles hindurchzieht: Der Bund mit Noah 23, 123 f., die Bundes-schließung Gen. 15: 23, 216, der Bund des ewigen Lebens hatte keine Beziehung auf Ismael (23, 229), er umfaßt nur Isaak, nicht Esau, bleibt im Hause Jakobs (349. 374. 379. 387). Jakob wird gestärkt im Glauben an den Bund mit Gott (394). Joseph bleibt in Ägypten des Bundes eingedenk (543), der ausziehende Patriarch Jakob erneuert das Andenken an den Bund (559 f.). Seine letzte Handlung vor dem Sterben zeigt, ut gratiae successio ad posteros deflueret (579), Jakob ist zum Mittler und Bürgen des Bundes verordnet (587), er setzt seine Söhne zu Erben des Bundes ein (596), er weiß dabei, daß der Bund Gottes bei ihm ruht (596). Die Väter brachten sich immer wieder das *gratuitum foedus* zum Bewußtsein (60 f.). Auch in den folgenden Kommentaren bleibt dieser Gesichtspunkt: in Ägypten schien es eine Zeitlang, als ob der Bund untergegangen sei (24, 9). Auch Mose hat den Bund nicht aus dem Gedächtnis verloren (24, 38). Die Kinder Israels reden stets von dem Bunde, den Gott mit den Vätern geschlossen: 24, 43 f. 78. 250. 254. Dabei steht ihm der Abraham-bund stets im Vordergrund (31, 101. 763; 32, 52. 101. 170 u. ö.), der durch das Gesetz am Sinai erneuert wird (24, 192). Auch in den übrigen Auslegungen des Hexateuch und im Psalmenkommentar bleibt der Bundesgedanke herrschend.

2. Die Perioden und Etappen. 23, 168 hebt er hervor die Stufen a) Sintflut, b) Bund mit Abraham. 23, 218 errechnet er die Zeit vom Verheißungs-bund bis zum Erlaß des Gesetzes. 24, 10 die Zeit von Abraham bis zum Auszug aus Ägypten, 23, 592 teilt er ein: vom Auszug bis zum Reiche Christi. Er benutzt gern Entwicklungsgeichtspunkte, die sich aus der heiligen Geschichte unmittelbar ergeben, vgl. z. B. 23, 474: mit Jakobs Tod teilt sich der Strom des heiligen Geschlechts in zwei Arme. Er nennt die Namen Gen. 10 in 23, 157 Bruchstücke einer Weltgeschichte.

3. Die heilsgeschichtliche Terminologie. 23, 238: *haec ratio et oeconomia ad promulgationem usque evangelii duravit*. 23, 592: *constituit fixum ordinem ac cursum, donec appareat Christus*. 31, 820: *in toto salutis nostrae cursu appareat Dei bonitas*. 36, 442: Die Entwicklung des Reiches Christi „ab initio ad finem“ . . . *universum Christi regnum comprehendere* (in seinem Verlauf). 37, 149 f.: *der cursus regni kommt ad cumulum et perfectionem*. 37, 366: *ad Christum usque continua serie venire necesse est*. Ferner 25, 14: *patres autem per gradus deduxit*. Die Sperrungen von mir.

²⁾ 2, 330 f.

sie Christum hatten, ja daß sie ihn als Mittler erkannten.¹⁾ Schon der Bund, der mit ihnen geschlossen wurde, war das euangelii foedus, dessen einiges Fundament Christus ist.²⁾ Adam, Abel, Noah, Abraham hatten den Eingang in das unsterbliche Reich Gottes.³⁾

Die Unterschiede des Alten und Neuen Testaments beziehen sich daher nicht auf die substantia des Bundes, sondern auf den modus administrationis. Die Verheißungen sind die gleichen, der Baugrund, Christus, ist derselbe.⁴⁾ Wir haben mit den Vätern eine Bundesgnade gemeinsam.⁵⁾ Das wird mit den nämlichen Ausdrücken wie bei Bullinger betont.⁶⁾ Ja, so stark hat Calvin die innere Einheit der Testamente hervorgehoben, daß er wie Zwingli nachher den Schein abwehren muß, als ob er keine Unterschiede statuiere.⁷⁾

Die andere Seite bringt Calvin so zur Geltung: Ewig und unvergänglich ist zwar der Bund, aber seine Erfüllung ist erst Christus. Er wird erst fest gemacht und zur vollen Geltung gebracht durch ihn. Der Alte Bund hängt noch in der Schwebel (veluti in suspensio erat), bis er durch Christi Blut mit fester, wesenhafter Bekräftigung zu einem neuen und ewigen Bunde bestätigt ward. Die Zeremonien des Alten Testaments, die accidentia, annexa, accessoria, sind nunmehr durch Christus abrogiert und antiquiert.⁸⁾ In dem foedus legale, das durch Moise repräsentiert ist, herrscht Knechtschaft, dagegen im foedus evangelicum, das durch Christus geschenkt wird, waltet Freiheit.⁹⁾

Der Satz, daß wir mit den Alten eine Bundesgnade gemeinsam haben, findet nun aber auch hier seine besondere Verwendung in der Sakramentslehre. Auch Israel hatte Sakramente: Beschneidung, Reinigungen, Opfer, Riten. Sie sind durch Taufe und Abendmahl endgültig ersetzt.¹⁰⁾ Es besteht ein innerer Wesenszusammenhang,

¹⁾ 2, 314.

²⁾ 315; vgl. 23, 391: in Christo fundatum fuisse Dei foedus, Christus Grundstein des Gnadenbundes schon im A. T.: 36, 22. Der Abrahambund in Christo gegründet, dem Jakob in Christo verbürgt (37, 64. 23, 391).

³⁾ 2, 317.

⁴⁾ 315.

⁵⁾ 317. 315.

⁶⁾ Inst. 1539 (Bullinger schrieb 1534) sagt er 1, 802: „Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem est. Administratio tamen variat. Dazu vergleiche die Wendung accidentia in 2, 332.

⁷⁾ 2, 329.

⁸⁾ 332 f. Das foedus mit Abraham ist stabile et firmum geworden in Christus: 23, 178, vgl. 24, 44. 37, 64.

⁹⁾ 2, 332. 335.

¹⁰⁾ 956.

wenn auch Gott den Zeiten entsprechend die geeigneten Zeichen verschieden wählt.¹⁾ Weil der einmal geschlossene Abrahamsbund den Christen heute nicht weniger gilt als ehemals dem jüdischen Volk, so ist eine feste Beziehung der Taufe zur Beschneidung vorhanden. Die Beschneidung war ein Siegel zur Bekräftigung der Bundesverheißung. Wie aber die Kinder der Juden als Erben dieses Bundes von den Kindern der Gottlosen unterschieden und ein heiliger Same genannt wurden, so gelten auch jetzt die Christenkinder als „heilig“. Ist der Abrahamsbund durch das äußere Sakrament der Beschneidung besiegelt worden, so ist die Kindertaufe das entsprechende Siegel für uns. Der Bund ist ja doch eine Israel und uns zusammenschließende Einheit. Nur der *modus confirmandi* ist ein verschiedener.²⁾ Die Kleinen gehören als Kinder gläubiger Eltern schon von Mutterleibe an *haereditario jure, secundum promissionis formulam* zum Bunde.³⁾ In der Kindertaufe wird dem Täufling der Bund des Herrn aufgestempelt und eingezeichnet.⁴⁾

So hat Calvin mit Zwingli und Bullinger der sakramentalen Verwertung der Bundesidee in der reformierten Kirche den Weg gewiesen. Überall steht die Auseinandersetzung mit dem Täufern im Hintergrund. Das volksskirchliche Interesse fördert hier die heilsgeschichtliche Betrachtung. Dieser heilsgeschichtliche Zug wurde noch verstärkt durch die Einflüsse Melancthons, der zudem die naturrechtlichen Motive an die Föderaltheologie weitergab.

Auch bei Melancthon findet zwar der Bundesbegriff noch keine systematische Verwertung, jedoch hat er im „*Examen ordinandorum*“,⁵⁾ das auf reformiertem Kirchengebiet viel benutzt ward und durch Pezels Ausgabe für Coccejus' Vaterstadt Bremen wichtig wurde, die Kindertaufe als ein *mutuum foedus*, als eine *mutua obligatio* zwischen Gott und dem Täufling behandelt. Dort wird auch der Begriff der *stipulatio* (*stipulatio bonae conscientiae*) gibt den Anlaß) in Verbindung mit dem Bündnisgedanken ausdrücklich hervorgehoben.

¹⁾ 315. 317. 339.

²⁾ 979 f. Übrigens wird der Zusammenhang zwischen Bund und Taufsakrament auch in den Kommentaren immer wieder betont, vgl. z. B. 23, 148 f., 221, 239 f., 242, 243 f.

³⁾ 2, 993.

⁴⁾ 982. Eine Zusammenfassung 992: *Quare nihil plus in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a domino percussum obfirmet et sanciat.* Vgl. v. d. Bergh, S. 108 ff. 118 ff.

⁵⁾ C. R. 23, 42.

In dieser Ausdrucksweise ist schon der Keim enthalten zu jener späteren Ausbildung des Bundesgedankens nach Analogie des Verbal- kontraktes im römischen Recht.¹⁾ Aber auch abgesehen davon ist gerade Melancthons Bedeutung für die spätere föderalistische Entwicklung der deutschen reformierten Theologie nicht zu verkennen. Liest man den Abschnitt der Loci von 1558, der vom Evangelium handelt,²⁾ so findet man dort ein ausgesprochenes heilsgeschichtliches Interesse tätig. Die Art, wie er vom Protevangelium ausgehend zu der dem Abraham gegebenen Verheißung fortschreitet und alle diese alt- testamentlichen Vorklänge in Christus erfüllt zeigt, hat gewiß die Neigung zur föderalistischen Gedankenbildung gefördert; denn der Einfluß, den gerade die Loci in den Kreisen der deutschen Reformierten ausübte, war groß. Aber der Bundesbegriff ist dabei noch nicht ausdrücklich in Anwendung gebracht. Daß die intensive Beschäftigung mit Melancthon ein guter Wurzelboden werden mußte für die Bundestheologie, gilt aber noch insbesondere im Blick auf das, was dieser über die *lex naturae* sagt.³⁾ Er faßt diese auf als die der menschlichen Natur angeborene Kenntnis des göttlichen Gesetzes, sofern der Mensch Gottes Ebenbild ist. Sie ist zwar in dem gefallen Menschen verdunkelt, jedoch als ein weiter wirkender Faktor immer noch vorhanden. Sie kommt überein mit dem offenbarten Gottesgesetz. Fraglos ist hier die spätere Fassung des Naturbundes, wie er seit Musculus gelehrt wurde und dann besonders durch Ursinus in die reformierte Tradition übergang, präjudiziert, wenn auch das betreffende Stichwort noch fehlt.⁴⁾

¹⁾ Auf die juristische Seite der Frage wird später noch näher eingegangen werden. Vgl. S. 62. Wenn ich in diesem Buche eingehendere Studien über die damalige Rezeption des römischen Rechtes nicht vorlege, sondern mich darauf beschränke, auf heutige Darstellungen dieser Materie zu verweisen, so kann ich dies darum wagen, weil von anderer Seite eine ausführliche Arbeit über dies Thema vorbereitet wird, welche mein Buch in diesem Stück ergänzen wird.

²⁾ C. R. 22, 308 f.

³⁾ C. R. 21, 711 ff. 712: „Est ergo vera definitio legis naturae, legem naturae esse notitiam legis divinae, naturae hominis insitam. Ideo enim dicitur homo ad imaginem Dei conditus esse, quia in eo lucebat imago, hoc est, notitia Dei et similitudo quaedam mentis divinae, id est, discrimen honestorum et turpium, et cum his notitiis congruebant vires hominis. Vgl. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melancthon.

⁴⁾ So auch Lang, Heidelberger Katechismus, S. LXV, der nur Musculus übergeht.

Nachfolger Bullingers: Musculus, Szegegin, Veluanus, Snecanus, Wiggertsz.

Bullingers Einfluß läßt sich in der Schweiz, in Ungarn und Holland sicher feststellen. Aber sogleich beginnt auch die scholastische Behandlung sich des Gegenstandes zu bemächtigen. Die erste Phase dieses Prozesses ist bei W. Musculus in Bern zu beobachten, dessen Formulierungen Szegegin übernimmt.¹⁾ Beiden ist aber die Föderallehre nur ein Locus unter andern, nicht ein Gesamtsystem. Der Locus heißt bei beiden: De foedere ac testamento Dei. Diese zwei Begriffe werden unterschieden, nicht identifiziert. Beim Bund wird eine Zweiteilung vorgenommen. Während Bullinger, abgesehen von kurzen Hinweisen auf die Vorgeschichte, den Einfluß bei Abraham machte, will bei Musculus und Szegegin eine umfassendere dogmatische Verwertung alles, darum auch die Schöpfungstatsache, sub specie foederis begreifen. Es ergibt sich ein zweifacher Bund, der aber noch nicht ganz mit dem Werkbund und Gnadenbund der späteren Dogmatik übereinkommt. Das foedus generale wird mit der Schöpfung geschlossen. Szegegin sagt: mit der ganzen terrae machina, allen Menschen und Tieren, Tages- und Jahreszeiten. Es begründet die Ordnung des Weltalls. Es betrifft den Menschen, sofern er Glied der Schöpfung ist. Dieser Bund mit der Erde ist ein zeitlicher. Davon wird unterschieden das foedus speciale. Es währt ewig und betrifft den wahren Samen Abrahams, die Erwählten, die alle von Anbeginn in dieses Bündnis aufgenommen sind. In drei Zeiten ist das foedus speciale zu teilen: 1. ante legem, 2. sub lege, 3. post legem. Wie bei Bullinger wird den accessoria des Bundes, die den verschiedenen Perioden entsprechend wandelbar sind, die substantia foederis gegenübergestellt, die unveränderlich bleibt. Die schärfere Fassung des Erwählungsgedankens gibt diesen dogmatischen Versuchen ein anderes Gepräge als dem universalistischen Grundriß Bullingers. Doch wirkt die bei ihm vorhandene Geschlossenheit noch darin nach, daß im Grunde (heils-geschichtlich betrachtet) nur ein einziger Bund des Heiles gelehrt wird.

¹⁾ Musculus, Loci, p. 141 ff. Szegeginus, Loci, p. 71: De foedere ac test. Das ungarische Erlauthaler Bekenntnis von 1562 bringt zwar schon einen Abschnitt „De foederibus“, jedoch handelt es sich dabei nur um eine Gegenüberstellung von A. T. und N. T. Auffallend ist allerdings bereits der betonte Gebrauch von stipulatio und stipulator, also die Aufmerksamkeit für die juristische Seite des Begriffs. Vgl. E. S. K. Müller, Bekenntnisschriften, S. 273 f.

Es wird nicht etwa ein Werkbund dem Gnadenbund gegenübergestellt, denn eine innere Verbindung jenes foedus generale mit dem foedus speciale ist noch nicht da. Das erste ist noch nicht eingeschmolzen in den Prozeß der Heilsgeschichte.

Bei der niederländischen Gruppe, die von Bullinger inspiriert ist,¹⁾ kann man so recht beobachten, wie wertvoll der Bundesgedanke den Reformierten für die Sakramentslehre wurde, zumal im Kampf mit den Lutheranern, die ihre Auffassung der mangelnden Tiefe ziehen. Indem man die Gnadenzeichen als bundstiftende, den ewigen Bund repräsentierende Handlungen auffaßt, werden sie gewertet als ein Gewißheit erzeugendes Eingreifen des gegenwärtigen dreieinigen Gottes. Von diesem Interesse sind die Ausführungen dieser Niederländer getragen, die außerdem in der Ablehnung der doppelten Prädestination einig sind und darin auch ganz offensichtlich durch den Bundesgedanken gestärkt werden.

Zuerst ist Johannes Anastasius Veluanus zu nennen.²⁾ Im „Laien Wegweiser“ faßt er die Sakramente nicht nur auf als Wahrzeichen des gnädigen göttlichen Willens an uns, durch die Gottes Geist unsere Herzen tröstet und im Glauben stärkt, sondern auch als Bündnisse (verbontnussen), durch die wir uns an Gottes Dienst binden.³⁾ In der Taufe macht Gott einen Bund (verbont) mit den Christen und wir schließen einen solchen mit Gott. Wie die Beschneidung ein Bundeszeichen war zwischen Gott und Abrahams Kindern, ein Gedenkzeichen und Siegel des Gnadenbundes, so ist es jetzt die Taufe. Gottes Bund mit uns enthält die Zusagen (beloiffenissen), daß Christi Tod eine vollkommene Bezahlung für unsere Sünden vor und nach unserer Taufe sein soll und der heilige Geist unser Helfer gegen Sünde und Teufel. Diese Zusagen gegenwärtiger und zukünftiger Gnade werden uns in der Taufe so versiegelt und auf den Leib geschrieben, daß wir das tröstliche Gnadenzeichen allezeit bei uns tragen dürfen. Unsere Zusage (beloiffenis) aber besteht darin, daß wir willig werden zu glauben, dem heiligen Geiste zu folgen, den Lüsten abzusterben.⁴⁾ Auch im Abendmahl wird uns der

¹⁾ Zu Veluanus vergl. auch van t'Hoofst S. 131 ff., zu Snecanus S. 163 ff.

²⁾ In Betracht kommt vor allem Eken Wegwyser, 1554, Nachtmal Christi, 1557. Beides neugedruckt in Bibl. Ref. Neerl. IV, S. 123—451. Ferner eine von B o c k m ü h l neu aufgefundenen Schrift, eine Neubearbeitung der vorgenannten (vgl. dieser in Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Predigerverein 1912, S. 110 ff.). Sie heißt: Ein kurzer Wegweiser wie ich die lauffende Irthumb zu meiden. . 1564. ³⁾ A. a. O. S. 190. ⁴⁾ S. 191.

Neue Bund, d. h. „die Verheißung Gottes von der Vergebung unserer Sünden“ allein um Christi willen versiegelt.¹⁾ Testament bedeutet ebenfalls die Verheißung von der Vergebung der Sünden, die in Christi Blut erworben ist.²⁾

Das Evangelium, d. h. die gute Zusage und Verheißung von der Vergebung, ist aber schon dem Adam, Abraham, Isaak, Jakob, David geschenkt. Schon Adam und Eva wurden betrübt durch das Gesetz und aufgerichtet durch das Evangelium.³⁾ Noch klarer sagt er in der Schrift von 1564: Christus hat diesen Bund auf Erden erneuert durch Predigt, neue Siegel und Kreuzesleiden. Bei Abraham handelt es sich um die Verheißung der Gnaden „vmb des künftigen Christi willen“, die alten Siegel gelten „biß auff die Zukunft Christi“. Christus hängt dann in Taufe und Abendmahl neue Siegel an dieselbe Verheißung.⁴⁾

Diese Bundestheologie geht bei Melancthon Hand in Hand mit einer Ablehnung der doppelten Prädestination, besonders derjenigen zur Verdammnis. Es wird die universalistische Gnadeneinladung hervorgehoben und gesagt: „der gute Gott gönnt allen Berufenen die Seligkeit“. Besonders wird dagegen polemisiert, daß die ungetauften Kinder nicht sollten selig werden. Die alten Lehrer der Kirche haben so nicht gelehrt. Erst Augustin ward „predestinator“.⁵⁾

¹⁾ Nachtmal S. 474. Es kann hier im vorbeigehen ein Beitrag gegeben werden zu der Frage, ob der „Kurze Wegweiser“ Melancthon zuzuschreiben ist. Dies muß gerade im Blick auf die föderalistische Ausdrucksweise, die sich bei ihm als ein unverlierbares Moment der Sakramentslehre zeigt, bejaht werden. Man vgl. mit der oben erwähnten Stelle im Nachtmal die im Kurzen Wegweiser S. 76: Der Wein ist ein Gleichnis seines Gnadenbundes, „nemlich das unsere seelen mit seinem bund getrencket vnd gespeijet (daß ist) getröstet vnd erfrewet sein sollen. . . . Der Neue Bund ist die „gnedige verheißung und Zusage Christi von gewisser vergebung aller vnser sünden durch sein leiden vnnnd blutvergießen“.

²⁾ Nachtmal S. 474. Im K. W. S. 781 sagt er noch ausführlicher: testamentum bedeute „ein zeugnuß des gemüts vnnnd willens“. Aber es ist derselbe Gedanke: „Gottes testament ist Gottes zeugnuß vnnnd verheißung / von seinem gemüt vnd willen zu vns.“ Also ist Bund und Testament „ein ding: Vnd ein wort wirdt durch das ander recht verstanden.“

³⁾ Leken Weckwñjer, S. 164. Vgl. Kurzer Wegw., S. 771. Der Bund der Gnaden ist auch gemacht mit Adam und Eva . . . (folgen fast die gleichen Namen). Sie haben auch die Verheißung von der Vergebung der Sünden gehabt durch das Leiden Christi und standen im selben Gnadenbunde mit Gott.

⁴⁾ Kurzer Wegw., S. 77.

⁵⁾ Leken Weckwñjer, S. 153. 156. 201. 317, vgl. Nachtmal S. 418.

Auch bei Gellius Snecanus, der einen bemerkenswerten systematischen Zug aufweist, ist doch die Bundeslehre im wesentlichen nur der Unterbau zur Behandlung der Sakramente, von denen der größte Teil der Hauptschrift (*Loci communes*) handelt. Seine Abhängigkeit von Bullinger ist überall deutlich. Sie zeigt sich einmal in der Beschränkung auf das *gratuitum foedus*,¹⁾ in der betonten Hervorhebung des Abrahambundes²⁾ und vor allem in der Unterscheidung von *substantia* und *accidentia*, bezw. *temporaria* des Gnadenbundes.³⁾ Dieser ist ein *foedus unicum, perpetuum et aeternum*, was durch die Unterschiede des Alten und Neuen Testaments nicht aufgehoben wird.⁴⁾ Die Heilsökonomie wird auch hier geteilt durch die Überschriften: „*ante legem, sub lege, post legem*“ und diese Zeiten der *peculiaris administratio* werden repräsentiert durch Abraham, Moses und Christus.⁵⁾ Jedoch geht nun Snecanus in der stärkeren Betonung des schon im Protevangelium gestifteten Gnadenbündnisses über Bullinger hinaus. Er spricht von dem Bunde mit Adam, nach dem Fall, von dem mit Noah und Abraham, und endlich von dem durch Christus.⁶⁾ Überall aber ist Christus als Mittler und Fundament des Bundes wirksam, denn Hebr. 11 wird allen Vätern Glauben zugeschrieben und das Lamm ist nach Apok. 13, 8 geschlachtet von Grundlegung der Welt her.⁷⁾ Der tiefste Gehalt des Bundes ist die Versöhnung durch Christus zur Überwindung der Sünde.⁸⁾ Es ist göttliches Entgegenkommen unserer Schwachheit gegenüber, daß er auf menschliche Art ein Bündnis eingeht, wie es zwischen *personae contrahentes* stattfindet.⁹⁾ Gott verpflichtet sich seinerseits mit Ausschaltung alles menschlichen Verdienstes, das zusammengebrochene Menschengeschlecht, Erwachsene und Kinder, in den Rechtsstand der Adoption aufzunehmen — die *impulsiva causa foederis* ist die reine göttliche Barmherzigkeit.¹⁰⁾ Gott verspricht (Gen. 17) unser Gott zu sein. Die Bundesgenossen hingegen werden ermahnt zu Glauben, Liebe und Gehorsam: „*wandle vor mir und sei fromm*“.¹¹⁾

1) *Loci communes*, 1607, p. 3. 37. 2) p. 3. 39 f. 41. 44. 54. 60. 61 f. 65.

3) 60 f. 81. 4) 56 f. 60. 5) 61.

6) 3. 39. 40 f. 44. 60. 7) 41. 61. 81. 8) 50.

9) 37 f. p. 36 sagt S. an einer einzigen Stelle im Blick auf Gen. 9, 9 f., daß das *foedus* nicht allein mit den Menschen geschlossen sei, sondern *generatim etiam omnibus creatis rebus*, doch 37 wird wieder betont: *non cum brutis animalibus speciatim inijsse foedus, sed cum hominibus ad ipsius imaginem creatis*.

10) 53.

11) 62 f.

Der Hauptakzent aber wird nun eben darauf gelegt, daß erst von diesem Verständnis des Bundes aus das rechte Licht auf die Taufe fällt, daß die Kinder der Gläubigen, als Samen der Bundesgenossen mit in den Bund eingeschlossen sind und daher ein Unterschied ist zwischen den Kindern der Gläubigen und denen der Ungläubigen, die dem Bunde Gottes fremd sind.¹⁾ Ebenso wichtig ist ihm die Beziehung des Bundes zum Abendmahl.²⁾ Von den Sakramenten des Alten und Neuen Testaments als der Bestätigung des Bundes hat er ausführlich gehandelt. Sichtbare Zeichen des Bundes sind schon der Baum des Lebens und der der Erkenntnis, die Opfer, der Bogen in den Wolken, die Beschneidung, das Passah, im Neuen Testament Taufe und Abendmahl. In allen diesen Zeichen ist die gnadenvolle Verheißung Gottes über unsre Versöhnung durch Christus enthalten (Christus war der Baum des Lebens im Paradiese). Während die anderen Zeremonien zeitlicher Art sind, sind die Sakramente beständige Zeichen und in bezug auf die substantia sive res signata besteht kein Unterschied.³⁾

So wird also besonders auch in der Sakramentslehre Ernst gemacht mit Bullingers „testamentum et foedus unicum et aeternum“. Es tritt dabei klar zutage das Interesse der Heilsgewißheit, das Snecanus an solcher föderalistischen Auffassung der Sakramentslehre hat. „Hic incidit consolandi locus de certitudine et firmitate divinae gratiae et nostra salutis.“⁴⁾ Gott verkehrt mit uns nach der Weise des Bundes, „damit wir nicht zweifeln sollen an der Unveränderlichkeit des göttlichen Rates“.⁵⁾ Die Gnadenverheißung, der tiefste Sinn des Bundes, bringt zwar eine Versöhnung der ganzen Welt, aber sie wird sozusagen nur innerhalb des Gnadenbundes flüssig, da wird sie gebunden an die Erwählten und auf diesem Wege erst wird sie den Gläubigen zur unerschütterlichen Gewißheit.⁶⁾

Von einem Bunde mit Adam vor dem Fall weiß auch dieser niederländische Abseker der Bullingerschen Theologie noch nichts. Wiggertsz, der von einem Bunde mit Adam redet, läßt diesen auch erst nach dem Fall geschlossen sein, mit allen Nachkommen Adams zugleich. Wiggertsz ist übrigens derjenige aus dieser Gruppe, der am entschiedensten die universalistische Tendenz vom Bundesgedanken aus vertritt und sich dadurch in kirchliche Kämpfe verwickelt.⁷⁾

¹⁾ p. 41. 43—45. 54.

²⁾ 69 ff.

³⁾ 66. 69. 72 f. 81. 151.

⁴⁾ 54.

⁵⁾ 37.

⁶⁾ 37 f. 50.

⁷⁾ Auf Cornelis Wiggertsz gehe ich nicht ausführlicher ein. Schriften

Es steht also fest, daß schon vor Coccejus die Föderaltheologie in Holland sich einbürgerte. Sie wurde dort dermaßen Allgemeingut, daß sie später sogar bei Arminius¹⁾ und Episcopius²⁾ nicht fehlte. Der eine behandelt das *gratiosum foedus* im Zusammenhang mit dem königlichen Amt Christi, der andere zeigt eine noch ausgeprägtere Fassung in dem Kapitel: *De primo post lapsum foedere*. Doch darf, wenn man der Genesis dieser Einflüsse auf die Niederländer nachgeht, nicht allein Bullinger genannt werden, dessen Hausbuch in Holland sehr verbreitet war. Inzwischen kam zu diesen alten Anregungen noch ein neuer Impuls, der von Ursinus und Olevianus ausging und dessen Wirkung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, weil er eine lebendig religiöse Verarbeitung des Bundesgedankens brachte und durch das Mittel katechetischer und erbaulicher Schriften eine breitere Einflußsphäre gewann. Ursinus und Olevianus sind die wirksamsten Mittelglieder zwischen Bullinger und den späteren Föderaltheologen. Es wird zunächst unsere Aufgabe sein, zu verstehen, wie es zu der besonderen Ausprägung ihres Beitrages kam.

Die Anfänge der heilsgeschichtlichen Theologie bei den Deutsch-Reformierten: Hyperius, Boquinus.

Musculus und Szegedin, so interessante Einzelzüge sie in der Weiterführung der Züricher Gedanken beisteuern, stellen doch nicht so energisch wie Bullingers Schrift den Bund in den Mittelpunkt der ganzen Theologie. Jene Dogmatiker halten, wie viele ihrer späteren Nachfolger, fest an der Lokalmethode, bei der wohl auch der Bundesgedanke seinen Platz findet, aber ohne seine umwälzende Kraft zu offenbaren. Man hat oft fast den Eindruck, daß er nur neben andren Herbarien eingeschachtelt wird. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts aber setzt nun eine vor allem von Heidelberg ausgehende

liegen von ihm nicht vor. Vergleicht man die Copien ofte Unterschriften mit Triglandius, Kerkelcke Geschiedenissen, p. 233—270, so scheint er gesagt zu haben, daß die Adamskinder den Anteil an der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit, die Erbsünde und die Wiedergeburt geerbt haben, indem der Gnadenbund mit Adam und seinem Samen geschlossen ist. Vom Urstand scheint er die katholische Anschauung (humanistisch vermittelt?) vom *donum superadditum* zu haben. Diese Position sucht er zu stärken durch den Föderalgedanken. Er ist ihm eine Hilfskonstruktion, um den freien Willen geltend zu machen. Vgl. van t'Hoofst, S. 187 ff. Korff, S. 44 ff.

¹⁾ Arminius, *Disputationes*, p. 173.

²⁾ Episcopius, *Disp. in opp. B II^b*, p. 420 f.

theologische Bewegung ein, durch deren Auswirkungen der Bundesgedanke ein neugefaltendes Lebensprinzip wird. In diesem eigentlichen Föderalismus, der zwar vorlaufende und gleichzeitige scholastische Arbeit in sich aufnimmt, sie aber den höheren Gesamtzwecken dienstbar macht, wächst dann ein Gegner der philosophischen, konstruierenden Dogmatik heran, der durch die Betonung der geschichtlichen Offenbarung auch die starren Formen der nachcalvinischen Prädestinationslehre erweichen wird. Nachwirkungen besonders von Melanchthon und Buzer her strömen in die Bewegung ein.

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Richtung gibt der Marburger Andreas Hyperius durch seine „Methodi theologiae“ von 1566. Er kommt von Buzer her. Er zeigt, wie Gott die Welt geschaffen habe, um die Kirche zu gründen. Diese beginnt schon im Paradiese. Solcher Gebrauch von ecclesia erinnert an Melanchthon.¹⁾ Die seinen Aufriß gliedernden Hauptbegriffe sind Gesetz und Evangelium — vor und nach dem Fall. Das Neue ist hier, daß die ganze Dogmatik unter den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt gestellt wird.²⁾

Dann hat, von Melanchthon ausgehend, der Franzose Petrus Boquinus³⁾ ein vertiefendes Moment in die Entwicklung hineingeworfen, das so recht dazu angetan war, das persönliche Glaubensinteresse wachzurufen. Zwar geht dieser Heidelberger Theologe nicht vom Bunde aus, aber indem er als letztes Ziel die Gemeinschaft des Menschen mit Gott aufweist und die *κοινωνία* beschreibt als die Einpflanzung in den Leib Christi, zeigt er der Bundestheologie das innigste und innerlichste Motiv für das Glaubensleben, das zugleich durchaus biblisch begründet ist.⁴⁾

¹⁾ Vgl. 3. Teil, Kap. 1, 3 dieses Buches.

²⁾ Heppe, Dogmatik des deutsch. Prot., S. 147, indentifiziert allerdings bei Hyperius m. E. zu schnell ecclesia, foedus und regnum.

³⁾ Boquinus weist in seiner Exegesis divinae atque humane *κοινωνίας* 1561, den Gedanken der Gemeinschaft auf in der Trinität, der Zweinaturenlehre, in ministerium, Lehre, Sakramenten, in der menschlichen Natur und der Heilsbeziehung zu Gott. In diesem Grundriß der Glaubenslehre unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft sind die Hauptpunkte: 1. Der Sohn Gottes wird durch Annahme von Fleisch und Blut uns ähnlich. 2. Die Erwählten werden mit ihm ein Leib. 3. Die Gläubigen sind untereinander ein Leib. So steht im Mittelpunkt seiner Theologie das paulinische „σῶμα Χριστοῦ“. Seine Vorliebe für die paulinische Μητικ tritt charakteristisch hervor in einem Bucheintrag, der sich auf der Herborner Bibliothek findet. Er knüpft offenbar an bei dem neuen Paulusverständnis des Le Sèvre d'Etaples.

⁴⁾ Auch bei der insitio in Christum wirkt ein calvinisches Hauptmotiv nach, vgl. dazu A. Lang, Zwei Calvin-Vorträge, Beitr. 3. Förd. chr. Th. 1911, S. 559 f.

J. Curaeus¹⁾ (1532—1573), auch ein Melanchthonianer, hat die Verschmelzung des Bundesgedankens mit dem der *κοινωνία* nach Boquinus' Vorgang²⁾ in der Lehre vom Abendmahl durchgeführt. Aber das sind alles erst Vorbereitungen.

d) Die Beziehung des Bundes auf die persönliche Heilserfahrung der Gläubigen: Ursinus, Olevianus, Sohnius.

Eine kraftvolle Neuaufnahme und Weiterführung Bullingerscher Tendenzen bringen vor allem Ursinus und Olevianus, die allerdings ohne die erwähnten Zusammenhänge nicht betrachtet werden dürfen. Ihnen ist der Bundesgedanke nicht nur gut für einen dogmatischen Locus, vielmehr stellt tiefes persönliches Interesse diese Formulierung in den Vordergrund der religiösen Gesamtaussage. Die gegenwärtige Heilserfahrung des Gläubigen ist der Ausgangs- und Brennpunkt ihrer Söderaltheologie, noch ganz anders als bei den Niederländern, die wir behandelt haben. Das wird bei Ursinus darin auf den ersten Blick erkennbar, daß in seinen Vorarbeiten zum Heidelberger Katechismus die Antwort auf die erste Frage nach der „firma consolatio“ im Leben und Sterben ursprünglich durch und durch söderalistisch lautet: Daß mich Gott in seinen Gnadenbund aufgenommen hat.³⁾ Dem entspricht die Darlegung in den „Explicationes catecheticae“.⁴⁾ Dieser Bund ist die Versöhnung mit Gott, erlangt durch Christi Mittlerschaft, gegründet auf den Gehorsam und Tod des Sohnes Gottes.⁵⁾ Das gegenseitige Übereinkommen zwischen Gott und Menschen wird Gegenwartserlebnis des Glaubens: Gott versichert die Glaubenden der Versöhnung, der Vergebung der Sünden, der

¹⁾ Exegesis perspicua et ferme integra de sacra coena von 1574.

²⁾ Boquinus über das Abendmahl, vgl. bes. p. 30 ff. Dazu seine Schrift: Assertio ritus frangendi usw.

³⁾ Ich zitiere die Opera, wenn nichts anderes bemerkt ist, nach der Ausgabe von Quirinus Reuter. Vgl. Literaturverzeichnis. Summa theologiae I, p. 10: „Quod a Deo ad imaginem eius et vitam aeternam sum conditus: et postquam hanc volens in Adamo amiseram, Deus ex immensa et gratuita misericordia me recepit in foedus gratiae suae, ut propter obedientiam et mortem filii sui missi in carnem, donet mihi credenti iustitiam et vitam aeternam: atque hoc foedus suum in corde meo per spiritum suum, ad imaginem Dei me reformantem et clamantem in me abba pater, et per verbum suum et signa huius foederis visibilia obsignavit.“

⁴⁾ Explicationes catehetic. opp. I, p. 98 ff.: „De foedere Dei“.

⁵⁾ Summa theol. p. 14. Explic. cat. p. 99.

neuen Gerechtigkeit, des Heiligen Geistes und ewigen Lebens „per et propter filium mediatorem“. Die Menschen wiederum verpflichten sich Gott zu Glauben, Buße und zum Dienst in wahren Gehorsam.¹⁾ In unsern Herzen wird dieser Bund besiegelt durch Gottes Geist und Wort samt den Bundeszeichen. In Ursinus' Schriften zur Sakramentsfrage kehrt das immer wieder: die Taufe hat uns zu Bundesgenossen Gottes gemacht, und das Abendmahl versiegelt uns die Bundesgnade, die uns in Christo geschenkt ist.²⁾ Dieser Bund wird auch Testament genannt, ist ja doch das *foedus* durch Christi Tod befestigt. Die Heilserfahrung der Gläubigen aber schließt sich zusammen mit der alttestamentlichen: schon im Protevangelium ist Bund und Testament mit allen Erwählten bis zum Ende der Welt geschlossen. Im Alten Testament wird geglaubt an den Christus, der kommen soll, im Neuen Testament dagegen an den, der gekommen ist. Es ist also im Grunde ein Bund und Testament, bei aller Verschiedenheit der *circumstantiae*, die sich im Alten Testament im politischen Gemeinwesen und in den levitischen Zeremonien ausdrücken.³⁾ Das erinnert alles stark an Bullinger und Calvin, deren angelegentliche Hervorhebung des Bundes mit Abraham Ursinus wohl ebenfalls beeinflusst hat.⁴⁾ In den bisher vorgeführten Gedanken tritt höchstens noch stärker als bei dem Züricher Reformator das gläubige Gegenwartsinteresse am Bundesgedanken hervor.

Jedoch ist nun auch die seitherige dogmatische Arbeit nicht spurlos an Ursinus vorübergegangen. Sie findet ihren Niederschlag darin, daß er bei Behandlung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium von dem Gesetz aussagt, es enthalte das *foedus naturale*, das bei der Schöpfung von Gott mit den Menschen eingegangen sei, das Evangelium dagegen das *foedus gratiae*.⁵⁾ Diese Unterscheidung

¹⁾ Vgl. *Exegesis verae doctrinae* I, p. 805 f. (beachte das zweimalige *servire*!).

²⁾ *Theses de coena domini* (Erstausg. 1584), p. 360. *Exeg. ver. doct. a. a. O.*

³⁾ *Summa theol.* p. 14. *Exeg. verae doctrinae* p. 806.

⁴⁾ *L. c.* p. 806. *Vera doctrina de principali fine sacramentorum* (Erstausgabe) p. 620. *Explic. cat.* p. 100: „Nam in utroque testamento ante et post Christum exhibitum Deus credentibus et poenitentiam agentibus promittit remissionem peccatorum et homines se obligant ad credendum Deo, et ad poenitentiam agendam.“

⁵⁾ *Summa theol.* p. 14: „Lex continet *foedus naturale*, in creatione a Deo cum hominibus initum, hoc est, natura hominibus nota est, et requirit a nobis perfectam obedientiam erga Deum, et praestantibus eam promittit vitam aeternam, non praestantibus minatur aeternas poenas: Evangelium

tritt zwar vor den zuerst genannten Gedankenreihen verhältnismäßig zurück, immerhin steht sie aber in der Einleitung zum größeren Katechismus im Mittelpunkt und bestimmt die ganze Einteilung desselben wesentlich, während sie dann allerdings in der Catechesis minor in Wegfall kommt.¹⁾ Der Zusammenhang dieses Aspektes mit der *lex naturae* bei Melanchthon ist ebenso augenscheinlich, wie die Beziehung des *foedus generale* bei Musculus zu Melanchthons Gedanken wahrscheinlich ist. Eine Abhängigkeit des Ursinus von Musculus oder des Musculus von Ursinus braucht nicht angenommen zu werden, da sie beide selbständig auf Grund der Melanchthonischen Theologie und der mittelalterlich-scholastischen Lehre vom Naturrecht weitergedacht haben können.²⁾ Die ungleich breitere Wirkung, die von Ursinus' Katechismus ausging, wird zur allgemeinen Annahme der Zweiteilung in der Bundeslehre mehr beigetragen haben als die Formulierung des Berner Dogmatikers.

Nicht weniger Beachtung als Ursinus verdient sein Mitarbeiter in Heidelberg, C. Olevianus. Schon darum, weil Coccejus auf ihn als auf seinen Hauptvorgänger hingewiesen hat.³⁾ Auch er war wie Ursinus mit dem Kreise Bullingers in enge Berührung gekommen, hatte aber zuvor bei Calvin studiert und dann später in Heidelberg Boquinus auf sich wirken lassen, was sich alles bei ihm deutlich wahrnehmen läßt. Daß er sich zuerst den Rechtswissenschaften gewidmet hatte — er war *Dr. juris* —, ließ ihn für den Komplex der Föderalgedanken eine besondere Neigung mitbringen.⁴⁾ Das *foedus* (= mu-

vero continet foedus gratiae, hoc est, minime natura notum existens: ostendit nobis eius iustitiae, quam lex requirit, impletionem in Christo, et restitutionem in nobis per Christi spiritum; et promittit vitam aeternam gratis propter Christum, his qui in eum credunt.

¹⁾ Vgl. darüber Lang, Heidelberger Katechismus, S. LXIV ff., LXXVIII f.

²⁾ Musculus kann allerdings die Summa theol. des Ursinus gekannt haben, da sie bereits 1562 vorlag, sie ist möglicherweise für Übungen Ursins im Heidelberger Sapienzkolleg entstanden. Doch läßt sich ersteres kaum sicher ausmachen. Über die scholastische Naturrechtslehre vgl. Troeltsch, Soziallehren, S. 253. 261 ff.

³⁾ Olevianus, *Expositio symboli apostolici sive articulorum fidei*: in qua summa gratuiti foederis aeterni inter Deum et fideles breviter et perspicue tractatur, ferner: *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* und: *Der Gnadenbund Gottes*. Coccejus nennt ihn als seinen Vorläufer *Praefatio* zu *Foed.* p. 40.

⁴⁾ Olevianus hat wie Boquinus in Bourges studiert. Dort ist die Heimstätte der Rezeption des römischen Rechtes und seiner Nuzbarmachung für die Ausgestaltung der französischen Monarchie; vgl. auch Doumergue, Calvin I, S. 141 ff.

tuus inter partes assensus) ist nach dem Sündenfall geschlossen. Es wird auch von einem Bunde mit Abraham und David gesprochen.¹⁾ Aber das Heilsgeschichtliche tritt auch bei ihm mehr zurück, er geht bei seiner paränetischen Behandlungsart, die es mit dem Heilsstand des Christenmenschen zu tun hat, vielmehr von der jetzt wirklichen Gnade aus und weist alles Heil im gegenwärtigen Christus auf. So steht allerdings im Mittelpunkt seiner Theologie der Bund, aber in Verbindung mit dem königlich-priesterlichen Walten Christi.²⁾ Christus, König und Priester, das sind die Herzpunkte seiner Ausführungen in der Substantia und Expositio, am meisten in der letzteren Schrift, wo das königliche Amt der beherrschende Oberbegriff ist.³⁾ Die Frage ist ihm nun: wie kommt das dreifache Amt mit dem Bundesgedanken überein?⁴⁾ Olevianus bahnt eine Belebung der spröden Behandlung des dreifachen Amtes Christi durch den Föderalgedanken an und arbeitet auch hierin Coccejus vor. Er schweift die Begriffe Bund und Reich zusammen. Das foedus gratuitum ist das regnum Christi, genauer: durch das Erstere wird Christi Reich herbeigeführt. Wo der Bund zu seinem Recht kommt, da wird das Gottesreich in uns begründet. Die confoederati sind die veri regni Christi cives.⁵⁾ Hier begegnet uns zum ersten Male die systematische Verbindung von Bund und Reich, deren Verhältnisbestimmung ein Hauptproblem bei der Beurteilung der Coccejianischen Gedanken ist.⁶⁾ Zweifellos ist die Vorliebe für den Gedanken des Reiches dem Olevianus durch Johannes Calvin übermittelt worden. Es drückt sich in seinem Bemühen, Reich und Bund zu verbinden, die Tendenz aus, die souveräne Herrschaft

¹⁾ Expositio p. 76.

²⁾ Man beachte, daß auch das Dillenburger Bekenntnis (E. F. K. Müller S. 722) das königliche Amt Christi ganz besonders hervorhebt.

³⁾ Exp. 3 ff. 75 ff. 89. 131 ff. Subst. 131 ff.

⁴⁾ Vgl. bes. Exp. 75.

⁵⁾ Exp. 3 ff. 5. 9 f. 20. 47. 75 ff. 89. Subst. 132.

⁶⁾ Die kurze Erwähnung bei Bullinger (Christus bestätigt das foedus aeternum, indem er das Reich bringt) und die Zusammenstellung der Psälz. K. O. sind nur Ansätze, vgl. S. 42. 44 dieses Buches. Bei Calvin bahnt sich schon deutlicher die Verbindung an: foedus und regni coelestis haereditas 45, 238. In lib. II. cp. 10 der Inst. wird immer vom foedus der Väter gesprochen und zugleich davon, daß sie den Eingang in das Reich hatten, daß die Propheten dieses verkündigten 2, 317. 323. Oder vgl. die Verknüpfung beider Begriffe bei David 2, 250. Auch 31, 471 könnte man anführen, wo die Berufung der Heiden insitio in familiam Abrahæ genannt ist, so daß das Reich über alle Weltteile hin verbreitet wird.

Gottes, sein unumschränktes dominium, mit der aktiven, gläubigen Mitwirkung des Menschen in Einklang zu bringen. Calvinisch ist weiter die Beziehung auf die Prädestination. Der Bund hat es nach ihm nur mit den Erwählten zu tun.¹⁾ Darum wird in der Substantia auch der Versuch unternommen, regnum, foedus und immutabile Dei decretum (bezw. die sponsio des Sohnes) zu verknüpfen.²⁾ Freilich bleibt es bei einer einfachen Nebeneinanderstellung, aber Coccejus hat gewiß diese Anregung mit in seine Arbeit hineingenommen; zumal jene Verknüpfung von foedus und sponsio, von foedus und vorzeitlichem pactum, die sich bei Olevianus bereits deutlich findet.³⁾

Olevianus schreibt keine Loci, sondern geht vom apostolischen Symbol aus. Seine Lehrweise ist paränetischer Art, sie läßt die praktische Abzweckung deutlich hervortreten. Der genannte Ausgangspunkt ergibt die trinitarische Gliederung. Es gestaltet sich durch diese Methode alles mehr dogmatisch, die heilsgeschichtliche Lebendigkeit tritt zurück. Sein systematisches Hauptanliegen aber ist dieses: jegliches Heilsgut so dem Oberbegriff des Bundes zu unterstellen, daß immer die Beziehung nach den zwei Hauptseiten: Gott und die Menschen, der Bundschließende und die Bundesgenossen, entfaltet wird.⁴⁾ Die klare, geschlossene Abrundung und praktische Sachlichkeit, der kernhafte, reiche Gehalt — fern von aller foliantenhaften Geschwägigkeit — erinnern an den Genfer Meister. Vor allem macht die geistliche Tiefe Olevians Beiträge wertvoll.

Sie ist eine Frucht seiner ganzen Konzentration auf die eigentliche „Substanz“ der Heilsgnade in Christo. Olevianus, der wie Ursinus den Bund als die Versöhnung in Christus bestimmt⁵⁾ und dem Heilsweg, auf dem die Erwählten das Ziel gewinnen, bei der Beschreibung der Stufen in der Verwaltung des Reiches Christi besondere Aufmerksamkeit widmet,⁶⁾ ist durch und durch christozentrisch und reich in der christologischen Entfaltung. Aber das wird alles nicht nur lehrhaft behandelt, sondern vom wärmsten praktisch-religiösen Interesse durchglüht. Seine Besonderheit besteht endlich noch darin, daß er

¹⁾ Exp. 9. ²⁾ Subst. 132 f. 140.

³⁾ Subst. 23: Prout homo duplex malum commiserat, — ita filius Dei mediator foederis a Deo constitutus, spondet pro duabus rebus: 1. se satisfactorum pro peccatis omnium, quos pater ei dedit; 2. se etiam effecturum, ut sibi insiti pace conscientiae fruantur atque in dies renoventur ad Dei imaginem.

⁴⁾ Subst. 131. ⁵⁾ Exp. 9. ⁶⁾ Exp. 5 ff.

nach dem Vorgang Calvins wie Boquinus das im Bund gegebene neue Verhältnis zu Christo als Eingliederung und Einverleibung < beschreibt.¹⁾ Hier liegt ein mystisches Moment vor, das einem überall bei Olevianus entgegentritt, und das auf eine besondere Innigkeit des Gemeinschaftserlebnisses mit Christus schließen läßt.²⁾ Aber Olevianus sagt diese Gliedschaft nicht nur von den Gläubigen des Neuen Testaments aus. Weil Christus von Anfang an der einzige Weg des Heiles war, schon im Alten Bunde, sind auch alle, welche je seit Adam geglaubt haben, Glieder Christi durch den Heiligen Geist.³⁾ Diese Idee der Einverleibung in Christo, ihrem Ursprung nach (abgesehen von dieser letztgenannten föderalistischen Fassung) gut paulinisch, aber auch augustinisch und reformatorisch, ist offenbar von Boquinus her über Olevianus, zusammen mit der dem Letzteren eigentümlichen Synthese foedus-regnum zu Coccejus gekommen.

Nach Ursinus und Olevianus tritt in die Heidelberger Tradition ein: G. Sohnius (1551—1589). Auch er ist durch juristisches Studium für den Föderalgedanken disponiert, auch er kommt wie Ursinus von Melancthon her und entwickelt sich wie Olevianus zu Calvin hin. Inhaltlich bietet er keine neuen Gedanken zu unserm Thema. Es ist die Theologie des Ursinus, die er in etwas schärferer Zuspitzung mit Ausdrücken des römischen Obligationenrechts zum Ausdruck bringt.⁴⁾ Der Gnadenbund wird bezeichnet als die *mutua pactio*

¹⁾ Gnadenbund, S. 45, Subst. 138 f., Exp. 162 f.

²⁾ Bei Olevianus begegnen uns oft Klänge, die an den späteren Pietismus erinnern, z. B. Gnadenbund S. 47 „vnd daß er in ewigkeit vnser gnediger König vnnnd freundlicher lieber Heyland seyn vnnnd bleiben wil“/. Es geht ihm das Herz auf, wenn er die Wirkungen des erhöhten Königs in seinen electi beschreibt. Hier spürt man den Pulsschlag seiner Frömmigkeit und Theologie, vgl. Subst. 138 f., Exp. 161 ff. 165.

³⁾ Gnadenbund, S. 190.

⁴⁾ G. Sohnius, *Methodus Theologiae*, Opera I, p. 249 ff. Zum Verständnis der fortan immer stärker benutzten juristischen Terminologie sei an folgende Bestimmungen des römischen Rechtes erinnert: Das Rechtsgeschäft der *stipulatio* bindet beide Teile durch *verba*. Es erfolgt dabei mündlich gesprochen Frage und Antwort. Der stipulator fragt etwa den, welcher verpflichtet werden soll: *dare spondes, oder facere promittis, oder facies?* Dadurch entsteht dann die *obligatio ex contractu*. Im zweiseitigen Vertrag ist jeder Teil Gläubiger und Schuldner zugleich, die Obligation ist beiderseits vorhanden. Der Gläubiger heißt *stipulator*, der Nebengläubiger, welcher zur Stipulation gezogen wird, um für den Hauptgläubiger oder dessen Erben als Stellvertreter zu fungieren, heißt *adstipulator*. *Adpromissor* ist der, „welcher eine Stipulation mit dem Gläubiger

de reconciliatione hominis cum Deo per et propter Christum mediatorem. Christus ist der mediator duarum partium dissidentium. Der Bund ist eine mutua sponsio und bringt mit sich eine mutua obligatio. Gott verspricht, dem Gläubigen Gott zu sein und verpflichtet sich, ihm Sündenvergebung und ewiges Leben per et propter mediatorem zu schenken. Der Mensch verpflichtet sich ganz und gar zur Hingabe des Dienstes (Deo se servum fore), zu Glauben und Gehorsam an Gott. Der Alte und der Neue Bund sind eine innere Einheit, sie unterscheiden sich nur circumstantiis et modo. Dort geschieht die Versöhnung per Christum mediatorem adhuc exhibendum, hier per Christum mediatorem exhibitum.

Trotz des formalistischen Moments, wie es die juristisch schärfer gefasste Begriffsbestimmung ohne weiteres mit sich bringt, zeigt doch auch noch Sohnius deutlich, wie die Heidelberger Strömung den Bundesgedanken als Motiv des Gegenwartsglaubens verwertet. Doch haben sich ihre Vertreter wenig beschäftigt mit der seit Musculus und Szegeidin offenen Frage, wie sich der Schöpfungsbund zum Gnadenbund verhalte. Nur Ursinus war darauf eingegangen, indem er sagte: das Gesetz enthalte den Naturbund der Schöpfung. Damit gab er wohl eine Anregung zur Lösung des Problems, aber auch sein eigentliches Interesse galt dem jetzt wirksamen Gnadenbund. Erst die nachfolgende Entwicklung bringt es zur inneren Auseinandersetzung zwischen Naturbund und Gnadenbund.

Die dogmatische Konsolidierung der Lehre vom Doppelbund: Gomarus, Polanus, Wolleb, Egli, Wendelin.

Es fehlt jetzt nur noch, daß das Doppelschema zur allgemeinen Annahme gebracht wird, dann ist der Grundstock vorhanden, den die scholastischen Bearbeiter bis in die Tage des Coccejus hinein als Besitz aufweisen.

Entscheidende Anregungen für die begriffliche Weiterentwicklung gibt Franziskus Gomarus. Seine aus dem Jahre 1594 stammende Skizze ist zwar nur eine kurze Rede, zeigt aber den Zug zu einem

eines Dritten eingeht, um jenen durch ihre Mithaftung als Bürgen sicherer zu stellen“. Ist er verpflichtet worden durch die Formel: idem dare spondes? so heißt er sponsor. Savigny, Obligationenrecht, I, S. 147. II, S. 1. 7. 8. 12. 43 f. 205 f. Puchta, Röm. Privatrecht, S. 321 f. Scheur I, Institutionen, S. 230 f. 271.

geschlossenen Ganzen, und ihre Stellung am Eingang seiner Werke empfahl sie der allgemeinen Beachtung.¹⁾ Freilich ist die sonstige Theologie des Gomarus durchaus nicht föderalistisch, der Scholastiker versucht sich hier einfach gelegentlich an einem zur Diskussion stehenden Stoff, der in seiner Vereinzelung bleibt. Daß sich aber gerade ein so strenger Supralapsarier der Bundesidee annimmt, ist als Beweis für ihre Einbürgerung bemerkenswert.

Der Bund Gottes ist ihm die *mutua Dei et hominum obligatio*, de *vita aeterna ipsis certa conditione danda*. Er hat angeknüpft an den Schöpfungsbund seiner Vorgänger, diesen nun aber viel biblisch=heilsmäßiger erfaßt als Musculus, indem er die Erzählung vom Paradiese mit dem Föderalgedanken in genauere, ausdrückliche Beziehung setzte. Indem sich der „Schöpfungsbund“ allein an den bündnisfähigen Menschen wendet, wird aus ihm etwas anderes: die Gott und Menschen gegenseitig bindende Verpflichtung wird hervorgehoben, Verbot und Verheißung, die sich an den Baum des Lebens knüpfen, werden samt der Forderung des Gehorsams *sub specie foederis* gewürdigt. Als Haupttitel bietet Gomarus, gewiß von Ursinus angeregt, die Unterscheidung des *foedus naturale et supranaturale*. Der Naturbund ist mit den ersten Eltern und dem Menschengeschlechte gleich nach der Schöpfung geschlossen und später durch den Mittler Mose mit Israel wiederholt worden. Der Dekalog gehört zum *foedus naturale*. Neben diesem Bunde aber läuft das *foedus supranaturale*, das uns den von Natur unbekannten Bund Gottes bringt: in ihm wird Christus durch Gnade, nicht aus Kraft der Natur, angeeignet. Zeitlich schiebt sich dieser Bund mit dem ersten ineinander. Er wird geltend gemacht 1. im Protevangelium, 2. bekräftigt mit Abraham, 3. wiederholt durch Moses, dessen Dienst ein doppelter war: einmal das *foedus naturale* zu verkündigen und dann das *foedus supranaturale* zu erneuern. Auch das Zeremonialgesetz dient beiden Zwecken. Die Verpflichtung beim Naturbund ist der vollkommene Gesetzesgehorsam, diejenige beim *foedus supranaturale*: Glauben und Buße. Diese Skizze kann man noch nicht als das System des Coccejus in nuce bezeichnen. Der Dekalog wird noch zum Naturbund gerechnet. Noch fehlen nicht nur die Über-

¹⁾ *Oratio de foedere Dei*, gehalten in Leiden 1594. Coccejus hatte mit Gomarus wiederholte persönliche Berührungen, vgl. Prf. Op. p. 4.

schriften Werkbund und Gnadenbund, sondern vor allem die Abrogationen. Aber schon Gomarus betont, daß sich beide Bündnisse in einander schieben und die Aufgabe, die graduelle Lösung dieser Verflechtung zu zeigen, bestimmt ja dann hernach die ganze Struktur des Coccejianischen Systems.

Bei den Nachfolgern ringt zunächst immer noch die alte Fassung des Schöpfungsbundes mit der von Gomarus empfohlenen Zweiteilung, so daß eine Dreiteilung entsteht. Man will den Gedanken eines Bündnisses „mit den gesamten Kreaturen“ noch nicht loslassen. So der Basler Ramist Polanus.¹⁾ Abgesehen von dieser Unklarheit fördert er aber doch auch die weitere Ausprägung der Lehre — durch die bei Gomarus noch fehlenden Stichworte: *foedus operum* und *foedus gratiae*. Schon im Jahre 1598 lehrt er diese Unterscheidung, wie Thesen aus seiner Schule zeigen. Der Werk- oder Naturbund ist vor dem Sündenfall geschlossen und wird später durch Mose wiederholt. Der Gnadenbund hingegen setzt im Prot-evangelium ein. Er ist, auf sein Wesen gesehen, ein einziger, ewiger bis zum Ende der Welt. Auf seine äußere Haushaltung und Verwaltung gesehen, zerfällt er in einen alten und neuen. Der alte ist schon in Gen. 3, 15 enthalten und bezieht sich auf die Versöhnung des alten Volkes mit Gott durch Christus. Das neue Bündnis dagegen bringt die Versöhnung des neuen Volkes mit Gott durch Christus.

Der Basler Theologe Joh. Wolleb ist neben Polanus zu stellen.²⁾ Auch er hat noch den dreifachen Bund: 1. den mit den gesamten Kreaturen, 2. den Werkbund, vor dem Fall mit den Protoplasten, 3. den Barmherzigkeitsbund, nach dem Fall geschlossen. Gnadenbund und Testament werden gleichgestellt. Objekt des Bundes sind alle Berufenen, im eigentlichen Sinne aber allein die Erwählten.

Das Schema ist also bereits stereotyp und wird in der Folgezeit nur noch darin geändert, daß der erste Schöpfungsbund in Wegfall kommt bezw., soweit er es mit dem Menschen zu tun hat, im Werkbund aufgeht.³⁾ Diese Form des zweifachen Bundes lehrt

¹⁾ Polanus, *Sylloges*, II, p. 171. Dazu *Syntagma*, p. 813—815.

²⁾ *Christ. theol. comp.* p. 92.

³⁾ Später wird im Helvetischen Konsensus von 1675 das *foedus naturale* ausdrücklich verworfen und die Zahl der Bündnisse auf zwei festgesetzt: *foedus operum* und *gratiae*, E. S. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, S. 869 vgl. mit 864. 868.

Raphael Eglin (Iconius), der die bisherigen Ansätze weiter verarbeitet und zu einem vorläufigen Abschluß führt.¹⁾ Er ist als wichtigstes Mittelglied zu betrachten zwischen der bisher skizzierten Geschichte und den auf Coccejus selbst hinleitenden Vorarbeiten. Viele Linien begegnen sich in diesem vielseitigen, originellen Theologen, der sich nicht nur mit der Theologie, sondern auch mit Alchimie und Rosenkreuzerei befaßte. Er kommt aus dem Kreise, in dem Bullinger nachwirkte.²⁾ Er war, bevor er nach Marburg kam, bereits Theologieprofessor in Zürich gewesen. Als Student hatte er auch Ursinus in Neustadt gehört. Daß er Gesinnungsgenosse der Heidelberger ist, beweist die Tatsache, daß er mit Nachdruck die Einverleibung der Gläubigen in Christum hervorhebt.³⁾ In seinen Ausführungen zeigt sich aber ferner, daß er ein reichliches Maß scholastischer Definitionsmethode in sich aufgenommen hat. Für Coccejus hat er zwar nicht die unmittelbare Bedeutung, wie sie ihm Güder zusprechen wollte,⁴⁾ aber fraglos war er auf die Lehrer des Coccejus, Martini und L. Crocius, von Einfluß.

Er geht aus⁵⁾ von dem *foedus legale*, das ein *pactum operum* ist mit dem Menschengeschlecht. Die Protoplasten sind heilig, gerecht und gut zu Gottes Bilde erschaffen, und mit ihnen ist dieser erste Bund zur Erweisung der Güte und Allmacht Gottes geschlossen. Solange sie im Gehorsam gegen den Schöpfer verharrten, durften sie jenen glücklichen Naturstand besitzen. Das *foedus operum* heißt darum auch *foedus naturae*, weil der göttliche Heilsfinger es dem Menschen in Herz und Gewissen geschrieben hat.⁶⁾ Es kommt überein mit dem *foedus scriptum*. Dies ist einzuteilen in das Moralgesetz, das Zeremonialgesetz und das Staatsgesetz. Das Zeremoniell ist teils ein Anhang des Moralgesetzes, teils ein solcher des Gnadenbundes, sofern es ausschaut nach dem kommenden Messias.⁷⁾ Dieses *foedus gratiae* oder *pactum evangelii* steht dem *foedus operum* gegenüber. Es ist mit dem ganzen sündigen Menschengeschlecht

¹⁾ Vor allem kommt in Betracht *Disputatio theologica de foedere gratiae ex Rom. VIII, 31*.

²⁾ Besonders hört man bei Eglin Bullinger heraus, wenn er vom Bunde mit Abraham spricht, cp. III, 85.

³⁾ Vgl. *Diexodus theologica de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio Rom. VI*.

⁴⁾ Bei Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, II, S. 146, Anm.

⁵⁾ *Disp. theol. de foedere gratiae* cp. II, 10. 11. ⁶⁾ 12. ⁷⁾ 15 f.

nach dem Falle geschlossen „in Christo Jesu, dem gepriesenen Samen“, unter der Bedingung der Buße und des Glaubens. Eglin setzt sich nun von da aus mit der Prädestination auseinander.¹⁾ Er unterscheidet zwischen dem universalen „decretum generale“ im Gnadenbund, mit Adam geschlossen, und dem „decretum electionis peculiare“, das in Christo von Ewigkeit her wirksam ist. Er sucht dem Einwand zu begegnen, als ob hier ein Doppelspiel vorliege. Das erste wird allen unter der Bedingung der Buße und des Glaubens angeboten, das letzte bezieht sich nur auf die Erwählten. Das eine ist die äußere, das zweite die innere Berufung. Christus hat auch für die Gottlosen sein Opfer dargebracht. Das letzte Endziel Gottes ist die Herrlichkeit und Barmherzigkeit Gottes. Es ist dem Teilhaben an der Seligkeit übergeordnet. Diese Auseinandersetzung über die Prädestination zeigt, wie wir das bereits in den Anfängen der Föderalrichtung sahen, daß der Gedanke des Gnadenbundes mit dem ganzen Menschengeschlecht die Neigung zum Heilsuniversalismus fördert.

Auch auf dem Höhepunkt der dialektischen Spekulation des scholastischen Zeitalters, bei M. S. Wendelin, begegnet uns das Schema vom doppelten Bunde. Allerdings ist ihm der Titel Gnadenbund nur dazu gut, die 4000 Jahre vom Falle Adams bis auf Christus zu ordnen (in 3 Hauptetappen: 1. von Adam bis Abraham, 2. von Abraham bis Mose, 3. von Mose bis Christus). Davor steht der Werk- oder Gesetzesbund, der im Urstande geschlossen ist.²⁾ Doch wir wenden uns zu dem letzten Abschnitt unserer Vorbetachtung, zu dem R. Eglin das wichtigste Bindeglied bildet.

Die Herborner Schule. Unmittelbare Lehrmeister des Coccejus: Martini und Crocius, Amesius und Cloppenburg.

In dem lieblichen Dillstädtchen Herborn steht heute noch das ehrwürdige Gebäude der ehemaligen „Hohen Schule“. Hier wurde seit 1584 reformierte Theologie gelehrt und Olevianus, der selber noch drei Jahre die Zierde dieser Hochschule sein durfte, gab ihr für lange Zeit das Erbe der Bundestheologie mit auf den Weg. Mit der geistigen Luft Herborns müssen wir uns gründlicher vertraut machen, wenn wir den Ursprung des Coccejanismus verfolgen wollen.

Der Begründer der Anstalt ist Johann der Ältere, Graf von Nassau-Dillenburg, der jüngere Bruder Wilhelms von Oranien

¹⁾ cp. III, 43 ff.

²⁾ Systema majus, p. 819—823.

(1536—1606).¹⁾ Er hatte sich einst theologischen Studien bei Sturm in Straßburg und Melancthon in Wittenberg gewidmet und war durch die Stürme der Konfessionskämpfe aus einem Philippisten zu einem begeisterten Calvinisten geworden. Dieser deutsche Fürst, der seiner Zeit durch Weite des Horizontes und seltene soziale Gesinnung vorauseilte, hätte längst schon eine größere wissenschaftliche Monographie verdient, deren Aufgabe auch darin bestehen würde, den Zusammenhang seiner religiösen Grundüberzeugungen mit dem gesamten Werk seiner Regentenarbeit nachzuweisen. Von der großzügigen inneren und äußeren Politik, die er vertrat, seien nur einige Momente genannt: Aufhebung der Leibeigenschaft, Übergabe herrschaftlicher Ländereien an die Gemeinden, Mäßigung in der Hezenfrage, Förderung des Bergbaus, des Handels, Errichtung der Finanzkammer und des Hofgerichts, vor allem aber Organisation des niederen und höheren Schulwesens. Doch schon vorher war dieser wahrhaft große Mann für die ganze Sache des Protestantismus in der äußeren Politik als Stütze und Berater seines Bruders Wilhelm von Oranien rastlos tätig gewesen, hatte alles, was er besaß, der Freiheit der Niederlande geopfert, so daß er zeitweilig buchstäblich Mangel litt. Von 1578 bis 1580 war er Statthalter von Geldern, und durch seine Vermittlung kam die Union von Utrecht zustande, die auf föderalistischer Basis die nördlichen niederländischen Provinzen zur Verteidigung gegen Spanien zusammenschloß. Auch als er nach Deutschland zurückkehren mußte, hat er in seinen eifrigen Einheitsbestrebungen für eine protestantische Politik des Zusammenschlusses, für eine Konföderation der Reformierten aller Länder zu einem Schutz-, Trutz- und Ausbreitungsbund gegen den Romanismus weiter gewirkt. Allerdings fanden diese Bestrebungen nur in der Wetterauer Grafenvereinigung ein vorübergehendes Resultat.

Uns interessiert hier vor allem die Tatsache, daß diese herrliche Arbeitsleistung und wundervolle Größe der Zielfetzung getragen sind von einem religiös bestimmten Leben, dessen Fundamente biblisch-

¹⁾ Vgl. Cuno, Johann der Ältere von Nassau-Dillenburg. Groen van Prinsterer, Archives ou Correspondance inédite de la Maison D'Orange-Nassau, Ser. I, tom. Iff. Dönges, Die Regenten über die ehemaligen Nassau-Dillenburgischen Lande. Die tiefgegründete, biblisch bestimmte Frömmigkeit von Johann ist z. B. ersichtlich aus dem Briefe bei Prinsterer, Prem. Ser., Tom. VIII, S. 173. Er liebt den Ausdruck „instrumentum Dei“, wenn er Beauftragung für das Gottesreich bezeichnen will.

theologische Überzeugungen waren. Sie kommen mit dem überein, was Olevianus in den Mittelpunkt seiner Theologie stellt: Bund und Reich.

Matthias Martini, der über zehn Jahre lang in seiner Nähe lebte, hat es bezeugt, daß ihm der Föderalgedanke als Kern aller Theologie galt.¹⁾ Diese „Sackel des Bundes“ stand ihm im Zentrum, war ihm der Grund alles Christenglaubens, die Waffe wider alle Häresie und sein unablässiges Lieblingsgespräch.²⁾ Martini weiß zu berichten, daß die Gedanken Johannis mit warmer Anteilnahme des Herzens die theologische Ausgestaltung dieser Lehre verfolgten: die Harmonie des Naturbundes mit dem Gnadenbund, die Sakramente im Alten und Neuen Testament usw.³⁾ Das ist einmal ein wichtiges Zeugnis dafür, bis zu welchem Grade die Föderaltheologie schon damals in weiten reformierten Kreisen religiös wirksamer und produktiver Lebensinhalt geworden war. Es beweist aber auch, wie das ganze Geistesleben der Herborner Akademie, deren stärkster Rückhalt der Landesherr selber war, imprägniert war mit dieser Lehre.⁴⁾ Der Graf hat es sich nicht nehmen lassen, die Theologen Nassaus gelegentlich selbst zu prüfen!

¹⁾ In der Oratio funebris, gehalten am 28. Oktober 1606 in der damals nach Siegen verlegten hohen Schule, p. 40—43: „Et hic gaudebat omnia sub doctrina foederis complecti“.

²⁾ p. 41.

³⁾ 42 f. Eine interessante Beobachtung aus der späteren Zeit ist die, daß die Linie Nassau-Dillenburg, die in Friesland regierte, offenbar schon früh coccejianisch gesinnt war, während die Oranier voetianisch waren.

⁴⁾ Hier bedarf das ausgezeichnete Buch von O. Gierke, Joh. Althusius, einer Ergänzung. Althusius war bekanntlich Rechtslehrer in Herborn, bevor er nach Emden ging. Er wird aber überhaupt nicht vollständig verstanden, ohne daß man diese geistige Atmosphäre Herborns beachtet. Die Föderaltheologie fördert die Gedanken der Vertragslehre und Volksouveränität, umsomehr als hier das foedus fest verbunden ist mit dem regnum Dei. Weil Gott der höchste Souverän ist, sind die irdisch-demokratischen Tendenzen legitim. Der Mittelgedanke ist: vor dem Souverän, Gott, sind alle Menschen Geschöpfe, auch die höchsten, gebunden durch das Gottesgebot. Der König aber, der seine Eide bricht, wird zum Tyrannen. Der volkstümlichste Ausdruck dafür ist jene Strophe: „Door Godt wil ick belijden“ in „Wilhelmus von Nassauen“, vgl. H. J. van Lumel, Nieuw Heuzenlied-Boek, Utrecht, 3. J., S. 65. Es ist charakteristisch, daß schon Snecanus und Wiggertsz eintreten für die ständischen Rechte und für die Kirchengewalt der Stände. Dieser Wirkung des theologischen Föderalismus auf den Staatsgedanken muß noch gründlicher nachgeforscht werden. Gierke sagt S. 226: „Unter allen eigentümlichen Charakterzügen des politischen Systems des Althusius ist vielleicht keiner so auffallend, als der es von der Sohle bis zum Scheitel durchwaltende Geist des Föderalismus.“ Dieser Geist ist der Herborns, wo Althusius lehrte.

Wenn man von der Lektüre Olevians herkommt, ist man bei Martinis Charakterzeichnung aber weiter durch das andere gefesselt, daß mit auffallender Betonung neben dem Bund das Reich als tiefstes Glaubensmotiv des Fürsten aufgewiesen wird. Seine Gedanken gehen aus auf „regni Christi propagatio“, er denkt immerfort nach „de regno Christi promovendo“.¹) Er will „Gottes Ehr, Reich und Kirche fördern“.²) Daß hier nicht nur allgemeine fromme Sprechweise, sondern vielmehr der Ausdruck bestimmter Lieblingstheologie vorliegt, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang der Rede des Martini: indem er sich Rechenschaft zu geben sucht über die innersten Anliegen Johannis, weiß er nichts Besseres zu sagen als: Bund und Reich. Das ist ja aber gerade das, was Olevianus bereits vertreten hat, der mit seinem Fürsten ganz und gar eines Sinnes war. Daß Johann von seinen Theologen hierin nicht nur lernte, sondern sie auch wiederum selbst befruchtete, davon legt die Grabrede Zeugnis ab. Daß es gerade Coccejus wichtigster Lehrer, Matthias Martini, ist, der dies mit Begeisterung bezeugt, verdient zum Verständnis der inneren Geschichte festgehalten zu werden.

Von weiteren Herbornern seien noch genannt Piscator und Alsted. Daß der erste Förderalthologe war, zeigen seine Aphorismen.³) Aber er ist vorwiegend Ereget, und seine dogmatischen Versuche, die durchaus die alte Lokalmethode zeigen, sind nicht so bedeutungsvoll. Übrigens zeigt er entschieden calvinistisches Gepräge. J. H. Alsted⁴) ist eine ganz eigenartige Erscheinung und vereinigt in seiner polyhistorischen Vielseitigkeit manches Gegensätzliche in sich, so daß er auch Elemente mit sich führt, die zu dem ebenfalls föderalistischen Einschlag nicht recht passen wollen. Wichtig ist aber die Beobachtung,

¹) p. 42. 71. 72. 74.

²) Cuno, Gedächtnisbuch deutscher Fürsten u. Fürstinnen ref. Bekenntnisses, S. 65; vgl. den oben erwähnten reformierten Bund, der auch zur Ausbreitung dienen sollte u. Johannis Wahlpruch: „Sehr viel verdirbt, so man's nicht wirbt“.

³) Piscator, Aphorismi, p. 32: „De similitudine et discrimine veteris et novi Ti“. Er gibt da eine gegensätzliche Bestimmung der beiden Testamente unter dem Gesichtspunkt des foedus, doch wird hier kaum hinausgegangen über die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, und das Hauptgewicht wird auf die discrimina gelegt. Bezeichnend für die auch Piscator vertraute Synthese Olevians ist p. 40: „at in regno Christi foedus gratiae confirmatum fuit substantialiter seu re ipsa, nempe per sanguinem Christi in cruce effusum; ac proinde regnum et sacerdotium Christi est aeternum“.

⁴) Vgl. bes. Alsted, Definitiones, p. 71—73.

daß auch er dem Reiche Gottes besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat und zwar in chiliastischem Sinne, womit wir uns noch später zu beschäftigen haben.

Der für den Gegenstand unserer Untersuchung wichtigste Herborner ist der Piscatorschüler Martini.¹⁾ Daß er auch Eglin in Marburg gehört hat, ist wahrscheinlich. Als er Lehrer in Herborn wurde, stand die Oleviansche Tradition in frischer Blüte. Seine Haltung auf der Dordrechter Synode, seine Kampfesstellung gegen die Supralapsarier haben wir schon in der Einleitung kennen gelernt. Christoph Pezel, der mit seiner Verbreitung des melanchthonischen Lehrtypus sowohl für Nassau-Dillenburg wie für Bremen die Bahn wies, hat auf diesen Theologen stark eingewirkt. Doch treten bei dem Herborner Dozenten bald die Bundesgedanken beherrschend in den Vordergrund.

Martini²⁾ will die „Theologie einteilen“ in den Natur- und Gnadenbund. Die *pactio foederis naturae*, das auch *vetus legale operum* heißt, beginnt im Paradiese. Gott schließt es mit den Protoplasten und ihren Nachkommen im Garten Eden „*jure creationis*“. Gott wirkt dabei mit Wort und Sakrament. Im Stand der Unschuld ist der Baum des Lebens das Sakrament. Das Wort, durch das Gott mit dem ersten Menschen redet, wird genau disponiert nach der Ordnung: Erzählung, Mahnung, Verbot, Verheißung, Drohung. Bei dieser sorgfältigen Beachtung des bei der Bundschließung gesprochenen Wortes merkt man die Bezugnahme auf den römischen Verbalkontrakt heraus. Der Mensch verspricht Gehorsam und verpflichtet sich, mit der Strafe einverstanden zu sein. Der alte Gesetzesbund stipuliert einen Gehorsam des Menschen aus eigenen Kräften.

Dieser Bund ist durch den Sündenfall vereitelt. So kommt es nach Verletzung des Naturbundes im Paradiese (Gen. 3, 15) zu dem neuen Gnadenbund des Evangeliums. Er wird aus reiner Barm-

¹⁾ Nach Fedler und Sommers Matrikelbuch der hohen Schule zu Herborn ist Martini im Jahre 1589 unter dem Prorektorat Piscators daselbst immatrikuliert worden.

²⁾ In 11 Schriften Martinis fand ich das *foedus* behandelt. Besonders kommen in Betracht, zeitlich geordnet: 1. *Rudimenta theologiae*. 2. *Methodus s. s. theologiae*. 3. *Christianae doctrinae summa capita*. 4. *Synopsis theologiae*. 5. *De foederis naturae et gratiae signaculis*. 6. *Memoriale biblicum*. Die letzte Schrift gibt die ausführlichste Darlegung. Ich fasse zusammen vor allem auf Grund folgender Unterlagen: *Methodus* lib. 3, cp. XVI, p. 50 ff. / cp. XVII, p. 54 ff. / lib. 4, cp. IV, p. 67. / cp. V, p. 188. / *Synopsis* p. 20—23 ff. / *Memoriale* p. 7—14. / *De foederis naturae* p. 31. 71. 76.

herzigkeit mit den Sündern, genauer: mit allen Erwählten, geschlossen. Neue Gnade wird in diesem Bunde verheißen, um alles Gift der alten Schlange zu zerstören. Der Bund bringt Vergebung der Sünden und Einzeichnung des Gesetzes in Herz und Sinn. Die Erwählten sind vom Fluch des Gesetzes und von der Herrschaft der Sünde befreit. Die Bundgenossen versprechen, daß sie glauben und gehorchen wollen, nicht aus eigener Kraft, sondern aus Gottes Gnade. Nichts, was da gefordert wird, braucht aus eigenen Kräften erfüllt zu werden. Gott macht, daß wir in seinen Geboten wandeln. Dieser Neue Bund ist durch die Hand des Mittlers Christus gegründet. Christus wird Engel des Bundes genannt. Er hat für unsere Sünden genug getan, uns Vergebung und Wohlgefallen Gottes verdient. Wegen des Todes des Mittlers heißt der Bund auch Testament. Er ist rechtskräftig in Ewigkeit.

Wie verhält sich dazu nun der Unterschied der Testamente? Wir sahen, daß die neue Bundesstiftung sich bereits im Alten Testament findet. Aber freilich ist sie zunächst noch in etwa dunkel und undeutlich. Welche Rolle aber spielt das Gesetz? Das Volk wird dadurch auf den Mittler hingelenkt. Es ist eine Wiederholung des Naturbundes und zwar eine noch heute nachwirkende. Nur bei den Erwählten wird der Dekalog gleichsam zum Evangelium, indem Gottes erfüllende Gnade Kraft zum Tun darreicht und das Gebot ins Herz schreibt. Es handelt sich im Alten und Neuen Testament um dasselbe Heil, den gleichen Gott und Mittler, beide Male erklärt Gott seinen Willen durch Wort und Sakrament. Aber es besteht ein Unterschied in bezug auf die Bundgenossen, sowie die Güter und Zeichen des Bundes. Im Alten Testament sind die Nachkommen Abrahams gemeint, im Neuen Testament handelt es sich um die allgemeine Kirche, die auch Heiden einschließt. Als Gut ist dort Kanaan verheißen, als Sakramente begegnen uns Beschneidung, Blutvergießen, Passah. Hier ist das alles dahin. Die alten Sakramente sind dahin, abgelöst durch Taufe und Abendmahl.

In der Schrift: *Christianae doctrinae summa capita* bekommen wir den ersten Entwurf einer Dogmatik, die ganz und gar unter dem Gesichtspunkt des Bundes steht. Martini geht aus von dem Naturbund und schließt daran Ausführungen über die Regierung der Welt, die Sünde des Menschen und die Strafe. Dann kommt der Verfasser auf den Gnadenbund, in den unser Heil gefaßt ist. Gott verheißt uns in ihm Wohltaten,

die uns aber nicht ohne Verpflichtungen geschenkt sind. Der Gnadenbund wird darauf seinem Inhalt nach entfaltet an der Hand des apostolischen Symbols (über Gott, den Tod des Mittlers, die Kirche) und des Dekalogs, der neutestamentlich behandelt wird, im Sinne des in unser Herz geschriebenen Gebotes. Zum gehörten Wort tritt das sichtbare Wort, die Sakramente: Taufe und Abendmahl. Durch sie wird der Gnadenbund besiegelt.

In der Synopsis¹⁾ begegnen wir skizzenhaften Versuchen, einen Entwurf der alttestamentlichen Heilsgeschichte und der neutestamentlichen Ökonomie zu geben. Doch bleibt dieses Beginnen noch ganz rudimentär. Immerhin tritt solches Bestreben bei Martini viel deutlicher hervor als bei den bisherigen und kreuzt sich mit dem von Ursinus und Olevianus überkommenen Interesse des gegenwärtigen Glaubens, das bei ihm lebendig durch die schulmäßigen Formen durchleuchtet. Diese beiden Linien, die heilsgeschichtliche und die dogmatische, laufen noch in sich selber undeutlich und gegenseitig unausgeglichen nebeneinander her, und daher entsteht eine große Unklarheit: es wird das in Christo vollendete Heil gleich in voller Plerophorie als der Inhalt des nach dem Fall geschlossenen Gnadenbundes gekennzeichnet. Was der Gläubige bezw. der Erwählte jetzt in Christus hat, wird als schon damals gegeben hingestellt, bis in die ethische Auswirkung des neuen Gnadenstandes hinein. Wohl versucht Martini hernach, durch die alte Differenzierung: „Altes und Neues Testament“ und durch die Auseinandersetzung mit dem Dekalog, der Verschiedenartigkeit der Heilsökonomien gerecht zu werden. Aber einmal entsteht gerade wieder durch dies Ineinandergreifen der verschiedenen Kategorien eine um so größere Verwirrung. Sodann werden wir eben nicht klar darüber, wie sich der Heilsstand der Erwählten des Alten Testaments im Gnadenbund zu dem der Gläubigen des Neuen Testaments verhalte. Allen späteren, die dieses Erbe übernehmen werden, muß sich diese Frage nahe legen, wie es auch in der Folge sichtbar wird. Coccejus, der in Bremen bei Martini den ersten Eindruck empfing von der systematischen Kraft der Bundesidee, hat dies Problem aufgenommen. Er ist aber auch noch durch weitere Anregungen bereichert worden.

Der zweite theologische Lehrer des Coccejus in Bremen ist Ludwig Crocius,²⁾ ein Wittgensteiner, der gleichfalls durch die

¹⁾ p. 20 ff.

²⁾ L. Crocius, Dissert., p. 445 f. 450. 452 f. 789. Der selbe, De perse-

Herborner Schule gegangen war und auch bei Eglin in Marburg gehört hatte. Es wäre nur eine unnötige Wiederholung, die mittlerweile einförmig anmutenden föderalistischen Gedanken auch bei ihm zu registrieren. Neben Martini bringt er nichts Neues und Besonderes. Crocius gebraucht für foedus mannigfache Synonyma: mandatum, statutum, pactum, contractus. Besonders an den beiden letzten Bezeichnungen¹⁾ wird deutlich, daß die „stipulatio e mutua conventione“ ihm als juristische Fassung stärker zum Bewußtsein gekommen ist. Begegnete uns schon bei Melancthon, dann bei Olevianus, ausgesprochener noch bei Sohnius die Neigung, den Föderalgedanken durch die Termini des römischen Verbalkontraktes zur Darstellung zu bringen, so sind darin Martini und Crocius noch weiter gegangen, und Cloppenburg zumal stellt hierin vor Coccejus den Höhepunkt dar. Noch eine Einzelheit verdient der Erwähnung: aus Anlaß von Gen. 3, 15 spricht Crocius davon, daß die alttestamentlichen Väter Paresis empfangen haben (der Gegensatz ist die Aphesis des Neuen Testaments). Dieser kurze Hinweis enthält den Keim zu einer Lehre, die im weiteren Verlauf eine sehr bedeutsame Erwiderung werden sollte auf die Frage nach dem Unterschied des Heilsstandes im Alten und Neuen Testament, die bei Martini, wie wir sahen, noch unbeantwortet geblieben war. Doch hat erst Coccejus diese Lösung eindringlicher zu machen gewußt, nachdem ihn seiner eigenen Erinnerung nach darin vor allem Cloppenburg inspiriert hatte.

Coccejus kam also bereits in Bremen kräftig unter den Einfluß der Herborner Föderallehre. Aber auch als Student in Franeker hat er aus dem Munde des Amesius Gedanken über den Bund vernommen, wie aus dessen Medulla zu erschließen ist.²⁾ Freilich ist für Amesius der Bund kein beherrschender Hauptgedanke, aber doch auch keine nebensächliche Idee. Auch er redet von einem Werkbund in der Schöpfung, vor dem Fall.³⁾ Er betont dabei sehr gelegentlich, daß Gott der erste Urheber und Vollstrecker ist, daß der Bund nicht zwischen solchen erfolgt, die gleichberechtigt sind, sondern zwischen dem Herrn und seinem Knecht.⁴⁾

verantia, p. 648—662. Crocius war 1599—1600 auf dem Herborner Pädagogium, 1603 wurde er auf der hohen Schule inskribiert. Nach AdB. 4, 601 studierte er auch in Marburg.

¹⁾ Vgl. Savigny, Obligationenrecht II, S. 8.

²⁾ Das foedus erscheint in der Medulla zuerst im 10. Kap.: „De gubernatione speciali“, p. 54. ³⁾ 58. ⁴⁾ 54.

Nachdem durch die Übertretung des Gesetzes im Sündenfall der Bund zerstört ist,¹⁾ wird ein neuer aufgerichtet, der sich vom alten folgendermaßen unterscheidet: Jener ist ein Freundschaftsbund zwischen Schöpfer und Geschöpf, dieser ein Versöhnungsbund zwischen Feinden. Dort sind zwei Parteien: Gott und Mensch, hier aber geht der Vertrag allein von Gott aus, weil der in Sünden tote Mensch keine Fähigkeit hat, mit Gott in den Bund zu treten.²⁾ Der erste erstreckt sich auf alle Menschen, der zweite nur auf die Söhne der Verheißung. Dort handelt Gott vermöge seiner Herrschaft, hier vermöge seiner Barmherzigkeit. Dort ist das Fundament des Menschen Fähigkeit, hier allein Christus. Dort wird allein das Leben verheißen, hier alles, was zur Wiederherstellung des Sünders dient. Jener Bund fordert den vollkommenen Gehorsam aus eigener Kraft, hier ist alles Gnade und Glauben. Der erste Bund zeigt nur, was gerecht ist, der neue bringt die Gerechtigkeit. Dort ist Buchstabe, hier erweckender Geist, da Tod, hier Heil. Jener ist antiquiert, dieser dauert ewig.³⁾ Auch bei Amesius besteht dies eine Gnadenbündnis von Anfang⁴⁾ an, seit Adam, trotz des Unterschiedes der Ökonomien. Das Alte Testament ist die Zeit der Verheißung des Kommenden, das Neue die der Bezeugung des gekommenen Christus. Von Adam bis Abraham, von Abraham bis Mose, von Mose bis Christus, das ist die rechte Teilung der Geschichte des Heiles.⁵⁾ Amesius zeigt in dem Kapitel: „De administratione foederis gratiae ante Christi adventum“ auch einen Sinn für Typologie, doch geht sie über die paulinische Allegorese im 1. Korintherbrief nicht hinaus.⁶⁾

Diese ganze dogmatische Tradition, die dem jungen Coccejus schon in seiner Bildungszeit mit autoritativer Geltung nahegebracht worden ist, wurde in späteren Jahren noch ergänzt durch J. Cloppenburg. Der strenge und streitbar-temperamentvolle Gomaruschüler war von ganz anderer theologischer Rasse als der Bremer. Doch wurden seine Studien über unsern Gegenstand für Coccejus gerade zu der Zeit bedeutsam, als dieser in Franeker mit theologischen Vorlesungen begann und sein System ausbaute. Cloppenburg besaß

¹⁾ p. 58 ff.

²⁾ 121: „Deus solus est pars assumens et constituens, homo autem est pars assumpta.“

³⁾ 121 f. ⁴⁾ 205. ⁵⁾ 206.

⁶⁾ 209. Auch bei Maccovius, der ebenfalls zu den Lehrern des Coccejus gehört, findet sich in den Loci comm. p. 554 ff. Söderalistisches.

gründliche Fühlung mit der zeitgenössischen Lehre¹⁾ und hatte einen Zug zu dogmatischer Feinarbeit. Seine Disputationen über Bund und Testament²⁾ stammen aus dem Jahre 1642/43, herausgegeben sind sie im März 1643. Die beiden waren Kollegen in Franeker seit 1644. Coccejus' Hauptschrift erscheint 1648. Daß dieses Zusammenwirken in den Jahren der Reise für Coccejus viel bedeutete, hat er selbst festgestellt. Bei den Ideen über Aphesis und Paresis gibt er, wie erwähnt, seine Abhängigkeit von Cloppenburg zu.³⁾ Die Art und Weise, wie er davon redet, macht es bei der frappanten Ähnlichkeit der beiderseitigen Föederalgedanken sehr wahrscheinlich, daß der rege Austausch zwischen beiden Gelehrten sich noch viel weiter erstreckte und auch die Vollendung des ganzen Coccejanischen Systems förderte, ohne daß es möglich sein wird, die Urheberchaft des einen und des anderen im einzelnen nachzuweisen. Aber die Disputationen zeigen, daß der Anteil des Cloppenburg auf jeden Fall nicht gering ist.⁴⁾ Diese Beziehungen werden am eindrucklichsten, wenn wir den Grundriß ausführlicher mitteilen.

1. Der Bund und die Verpflichtung des Naturgesetzes.⁵⁾ Die Schrift bezeichnet mit Bund den geistlichen Vertrag wechselseitiger Zusage, der von Gott mit den Menschen geschlossen worden ist. Gefordert wird vom Menschen vollkommener Gesetzesgehorsam, als Lohn wird ihm dafür verheißen das ewige Leben. Die partes contrahentes sind Gott und Mensch. Der Vertrag ist nicht nur *μονόπλευρον*, sondern gegenseitig. Die Parteien sind ungleicher Art: dem Schöpfer steht das Geschöpf gegenüber. Weil Gott Geist ist, so ist auch sein Bund geistlicher Art. Der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist tritt in den Bund.⁶⁾ Die Gottebenbildlichkeit macht den

¹⁾ Nach der A. d. B. hat er die Universitäten Sedan, Herborn, Marburg, Heidelberg, Bern, Zürich, Basel, Genf bereist!

²⁾ Cloppenburg, Opera I, p. 487—570: Disputationes theol. XI de foedere Dei et testamento veteri et novo.

³⁾ Foed. § 339: „Hanc sententiam D. Cloppenburgii in familiari colloquio exceptam libenter amplexus sum, et multis occasionibus inculcavi.“ Im Anfang sagt er von Cl.: „cuius memoriam semper colam“. Coccejus war von 1636—1650 neben ihm in Franeker Dozent.

⁴⁾ Sepp, Godgeleerd Onderwijs II, S. 271—278, hat das Verdienst, zum erstenmal hingewiesen zu haben auf die Bedeutung des Cl. für Coccejus. Freilich erwähnt er nicht, daß Coccejus selber davon spricht.

⁵⁾ Die Überschriften stammen von mir, zur klareren Hervorhebung des Gedankenganges. ⁶⁾ p. 489.

Menschen bündnisfähig. Hier schließt Cloppenburg ebenso wie später Coccejus eine ausführliche Polemik gegen Sozinus an.

Gott hat aber nicht erst durch den Bund, durch seinen das Heil veranaltenden Willen den Menschen verpflichtet. Vielmehr stammt diese Verpflichtung schon aus der Natur her.¹⁾ Der Bund kommt hinzu zu der ewigen und unabänderlichen Verpflichtung des Naturgesetzes.

Die menschliche Verpflichtung ist also der Gehorsam, die göttliche Zusage die Verheißung des Lohnes. Gottes Forderung geht nicht aus auf einen teilweisen Gehorsam, sondern es handelt sich um die Gerechtigkeit, zu der das königliche Gesetz der Freiheit verpflichtet. Auch die göttliche Verheißung des Lohnes zieht das Natrband der Religion noch straffer an, so daß die schuldige Verpflichtung zur Unterwerfung unter das Gesetz noch verstärkt wird.²⁾ Dementsprechend ist auch die Bundesverheißung eine höhere als die, welche von Natur der in Demut und Vertrauen verharrenden Kreatur zugebracht ist. Sie zielt ab auf das ewige Leben für Leib und Seele. Zwar umfaßt sie auch die irdischen Segnungen (sie werden nach Matth. 6, 33 dazugegeben), die Hauptgabe aber betrifft das zukünftige Leben. Wenn Gott sich im Bund sozusagen zum Schuldner des Menschen macht, so geschieht das auf Grund freier Übereinkunft. Er ist ihm den Lohn nicht schuldig, weder ex congruo noch ex condigno. Der Lohn des ewigen Lebens ist der Leistung nicht äquivalent, dennoch wird er dem Täter des Gesetzes nicht aus Gnaden, sondern aus Schuldigkeit zugerechnet.³⁾

2. Der Gesetzes- und Werkbund. Die Bezeichnungen Alter und Neuer Bund (vor und nach Christus) sind in der Schrift metonymisch gebraucht. Im eigentlichen Sinn ist als Alter Bund zu bezeichnen der von Gott mit dem gottebenbildlichen Menschen im Paradiese geschlossene Bund, der durch den Fall antiquiert ist. Adam ist Kontrahent nicht nur als Einzelperson, sondern als Vater des Menschengeschlechts.⁴⁾ Dieser Bund wird nach Paulus gesetzlicher Werkbund genannt, weil die Bundesbedingungen, zu denen Adam verpflichtet wird, darin bestehen, daß er sich bewahren soll in der Gottebenbildlichkeit, in der Übereinstimmung mit Gottes Gesetz, in der dauernden Auswirkung dieses Gesetzes in guten Werken.⁵⁾ Zur

¹⁾ 490. ²⁾ 491. ³⁾ 491 f. ⁴⁾ 492.

⁵⁾ 493. Der Satz Sepp's, a. a. O., II, S. 278, Cloppenburg habe noch nicht das *foedus operum* gelehrt, ist unrichtig. Diese Unterscheidung ist schon lange vor ihm Gemeingut.

Rechtfertigung aus den Werken fordert das Geistesgesetz, das aus der Verpflichtung der menschlichen Natur resultiert, eine dreifache Vollendung des Gehorsams: 1. den Gehorsam aus vollkommen heiligem Grundmotiv, 2. die umfassende Gerechtigkeit, ohne Versagen in einem Stück, 3. die vollendete Beharrlichkeit. Zu dieser natürlichen Forderung kommt nun jenes Paradiesverbot mit der Todesdrohung. Obwohl es zunächst scheinbar auf äußere Dinge Bezug nimmt, zielt es doch ab auf die Erprobung des innerlichen Gehorsams. Der gedrohte Tod ist nicht nur der leibliche, sondern auch der ewige. Der Baum des Lebens ist ein Sakrament. Unter der Bedingung ausdauernden Gehorsams verheißt er den Genuß eines ewigen glückseligen Lebens.¹⁾

Cloppenburg schließt an den Urstand ähnliche Betrachtungen über die Sterblichkeit Adams an wie später Coccejus. Eine ausgesprochene Vorliebe für juristische Termini begegnet da, wo er die dem Adam gegebene Hauptverheißung des ewigen Lebens den beigefügten Verheißungen irdischer Art gegenüberstellt. Die erste ist eine *conventio nuda*, *carens causa et negotio*.²⁾ Sie hätte *causa* und *negotium* erst erhalten, wenn Adam den Lauf des Gehorsams beendet hätte. Dagegen treten jene beigefügten Verheißungen (Fruchtbarkeit des Paradieses, Herrschaft über die Kreatur, Kindersegen) gleich in Kraft.³⁾

3. Die Abschaffung des Werkbundes. Der Werkbund ist antiquiert, das heißt: außer Kraft gesetzt ist die *ratio formalis foederis*, auf Grund deren Gott sich zum Schuldner machte, den vollkommenen Gehorsam durch die Verheißung ewigen Lebens zu lohnen. Ewig und unwandelbar aber bleibt das Recht Gottes auf die menschliche Kreatur und das Naturgesetz. Es bleibt also auch die Verpflichtung zum Gehorsam und die Strafe. Es bleibt ferner das Gesetz als Norm des göttlichen Rechts, wenn es auch nicht mehr den Zweck hat, zur Rechtfertigung und zum ewigen Leben zu führen.⁴⁾

Der Fall bewirkt für Adam und seine Nachkommen die Wegnahme der geistlichen Gaben. Sie sind erst durch die Wiedergeburt

¹⁾ 493.

²⁾ *Nudum pactum* wird im römischen Recht genannt ein formloses Übereinkommen, das nicht zum *contractus* wird und nicht klagbar ist. *Negotium* bezeichnet dann im Gegensatz zum *nudum pactum* das durch die Vorleistung des einen klagbar gewordene Geschäft. Vgl. Savigny, *Obligationenrecht*, II, S. 217. ScheurI, *Institutionen*, S. 235.

³⁾ 494 f. ⁴⁾ 497 f. 501. 502.

in Christo neu zu gewinnen. Die natürlichen Segnungen werden jetzt zum Schaden, wenn auch die göttlich festgesetzte Naturordnung fortbauert, während allerdings das negotium pendens acquisitionis vitae aeternae (hier wieder jene Terminologie aus dem römischen Vertragsrecht) in ein Nichts zusammenfällt.¹⁾ Die Hinderung des Zugangs zum Lebensbaum ist der symbolische Ausdruck für die Abschaffung.²⁾

4. Der neue Gnadenbund. Der Neue Bund bringt eine Erneuerung der Verheißung des ewigen Lebens im Namen der Gnade. Die Erfüllung der uns unmöglichen Verpflichtung wird jetzt durch einen Bürgen ermöglicht. Gott verschont die, welche er strafen könnte und schenkt uns im Bürgen ewiges Leben, indem er ein Testament gründet, durch das er uns auf Grund des Verdienstes Christi zu Miterben des ewigen Lebens macht. Die Grundlage dieses Bundes aber ist die Bundesanordnung, die zwischen Gott, dem Gesetzgeber und Christus, dem Bürgen, getroffen wird.³⁾ Durch ein Dekret des Vaters und des Sohnes wird die Bürgschaft vorgelesen⁴⁾

Der Bürge muß wahrer Mensch werden, weil von Anfang an die Vertragsschließenden Gott und Mensch sind. Seine Stellvertretung fordert, daß er ein heiliger, sündenfreier Mensch sei.⁵⁾ Er wird ein Knecht und stellt sich unter das Gesetz.⁶⁾ Durch die Sündlosigkeit des Gottesohnes im Fleisch erstarkt der Neue Bund. Hieran schließen sich Auseinandersetzungen mit Durandus, den mittelalterlichen Scholastikern und den Remonstranten über die Frage, ob Christus habe sündigen können. Von der Trinität aus wird dies widerlegt: der, welcher die Bürgschaftsleistung übernommen hat, kann nicht sündigen.⁷⁾ Muß er doch vielmehr als der zweite Adam die Verpflichtung zum Gehorsam aufnehmen und jene dreifache Vollkommenheit (vgl. S. 78) erfüllen.⁸⁾

Die Testamentsverfügung des Neuen Bundes fußt, wie gesagt, auf dem Verdienst des Bürgen. Das Testament wird

¹⁾ 498. ²⁾ 500. ³⁾ 503.

⁴⁾ 506. Gaß, II, S. 270 hat also nicht recht, wenn er den Gedanken des vorzeitlichen innertrinitarischen pactum den einzigen im System des Coccejus nennt, der sich vor ihm nirgends finde. Wir trafen ihn schon nicht Olevianus an, und hier bei Clöppenburg ist er noch ausdrücklicher behandelt.

⁵⁾ 504. ⁶⁾ 505.

⁷⁾ 506. ⁸⁾ 508.

rechtsgültig im Tode Christi und darnach wird der Vollstrecker in die Herrlichkeit erhöht. Die Veranstaltung dieses Testaments wird zwar alsbald bei der Abschaffung des Werkbundes im Protevangelium (Gen. 3, 15) offenbart. Aber erst im Tode Christi ist es bestätigt, wirksam bekräftigt und ratifiziert.¹⁾ So ist das Testament (*διαθήκη* bezeichnet ja sowohl Bund als Testament) mit dem Neuen Bunde verknüpft. Es bringt die völlige Versöhnung mit Gott. Es bringt uns die Kindesannahme in Christo und durch die mystische Vereinigung mit Christus wird die Gemeinschaft des ewigen Lebens und die gewisse Hoffnung des himmlischen Erbes unser Teil.²⁾

Auf Grund der Versöhnung empfängt Christus das priesterliche Königtum, es werden ihm Kinder geschenkt, ein Erbe auch unter den Heiden, er erhält nach dem Worte des Jesaja Samen. Hier wird also eine Verknüpfung des Reiches mit dem in Christi Tod gegebenen Testament vorgenommen. Coccejus hat später das Reich noch deutlicher mit dem vorzeitlichen Vertrag verbunden.³⁾ Es folgen Ausführungen über den Heilsweg des Neuen Bundes. Er wird beschrieben durch die Worte Buße und Glaube. Es kommt zur wirklichen Ausführung des Willens Gottes, die das Gesetz nicht bringen konnte.

5. Andeutungen über die Geschichte des Alten Bundes und den Heilsstand der alttestamentlichen Frommen. Die Geschichte der alten antiquierten Ökonomie, des „*foederis novi vetus testamentum*“ beginnt mit Gen. 3, 15. Da wird der Neue Bund der rechtfertigenden und heiligenden Gnade begründet, da wird die Verheißung, das Testament enthüllt, bestätigt durch das Blut der Opfertiere (die Felle von Adam und Eva, Abels Opfer !!). Doch sind nicht in Adam und Eva alle Nachkommen durch den neuen Gnadenbund mit Gott versöhnt, vielmehr in Christo, durch den jene alte Repräsentation des Menschengeschlechts ersetzt ist. Christus repräsentiert den Weibesamen, die allgemeine Kirche, die Erwählten. Bereits bei Kain, Noah, beim Turmbau zu Babel, bei Abraham vollzieht sich die Scheidung zwischen Schlangensamen und Weibesamen.⁴⁾ Die Verheißung wird bei Abraham (Gen. 15) wiederholt.⁵⁾ Die alte Ökonomie hat zwei Perioden: 1. Von Adam bis Mose,

¹⁾ 509 f. ²⁾ 511 vgl. 509.

³⁾ 512 f. vgl. 505 f. (semen, haereditas benedictionum). 517 ff.

⁴⁾ 524—526. ⁵⁾ 521—523.

2. von Mose bis auf Christus. Die beiden Perioden unterscheiden sich dadurch, daß in der ersten noch nicht, wie in der zweiten, Gottes Wort aufgezeichnet ist.¹⁾ Die mosaische Zeit bringt die Zuchtschule des Gesetzes mit Gefängnis und Knechtschaft, die jedoch zu Christus hinleitet und nicht ohne die verheißende Botschaft des Evangeliums zur Geltung kommt.²⁾

Schon bei den Frommen des Alten Testaments kann von rechtfertigendem Glauben gesprochen werden, wenngleich sie erst Paresis der Sünden, noch nicht Aphesis besitzen (Röm. 3, 25 f.). Sie haben mit uns den Glauben an Christus gemein, wenn er sich auch noch an die Verheißungen, Vorbilder und Schatten hängt.³⁾ Der mystische Leib der allgemeinen Kirche existiert von Anfang der Welt und bildet mit dem neutestamentlichen Christenvolk ein Ganzes.⁴⁾ Dann werden in dem Abschnitt „Über die Vergleichung des Alten Testaments und des besseren Neuen“ die Güter des Neuen Testaments in ähnlicher Weise wie bei Coccejus beschrieben.⁵⁾

*

*

*

Die weitere Untersuchung wird ergeben, wie Cloppenburg nicht nur eine Fülle von Einzelheiten der Ausführung, sondern die wesentlichen Grundgedanken an Coccejus überliefert hat. Hier soll nur sein Verhältnis zu der Vorgeschichte kurz zusammengefaßt werden:

1. Er betont auffallend und in noch deutlicherem Zurückgehen auf Melancthons Naturgesetz als Ursinus, die Naturgrundlage des ersten Bundes, das schon von Natur verpflichtende Gesetz. Auf diese Weise wird er mit der seit Musculus innerlich unerledigten Frage fertig, wie sich das Schöpfungsmäßige zum Bundesmäßigen verhalte. Dabei wird aber nun wieder das von Anbeginn ins Herz geschriebene Gesetz übermäßig anachronistisch behandelt, der Sinai sozusagen ins Paradies versetzt und demgemäß das Gesetz des Alten Bundes stiefmütterlich behandelt.

2. Gegen Martini bringt er einen Fortschritt insofern, als er den Heilsstand der Alten klarer machen kann: das Testament ist Gen. 3, 15 wohl offenbart, aber erst im Tode Christi ratifiziert. Die Frommen haben Erlass, noch nicht Vergebung der Sünden im Vollsinne. Die Bezeichnungen Altes und Neues Testament sind den beherrschenden Bündnissen unterzuordnen und einzuordnen.

¹⁾ 523.

²⁾ 514 ff.

³⁾ 528. 532 ff.

⁴⁾ 527.

⁵⁾ 545 ff.

3. Eine wichtige Fortführung der Olevianischen Konzeption ist seine Wertung der vorzeitlichen Bürgschaft, die durch seine calvinistische Grundrichtung und die aus ihr folgende Auseinandersetzung mit dem absoluten Dekret hervorgerufen ist.

Die Föderallehre in der Westminsterkonfession.

Die nächste Etappe dieser Geschichte ist die Aufnahme der Lehre in die Bekenntnisschrift der Westminsterversammlung von 1647 und den großen und kleinen Westminster-Katechismus. Hier macht zum ersten Male ein Bekenntnis die Föderallehre für eine große Kirche symbolisch. Hier findet sich alles das, was bisher als Gemeingut herausgebildet ward, formuliert: der Werk- und Gnadenbund, das Testament, vom Tode des Mittlers und vom ewigen Erbe so genannt, die verschiedene Veranstaltung des Gnadenbundes unter dem Gesetz und Evangelium, der Unterschied von Substanz und Akzidentien des Bundes, die volle Vergebung der Sünden im Neuen, im Unterschied zum Alten Testament.¹⁾ Es tut nach allen bisherigen Ausführungen nicht not, zu fragen, wer außer Bullinger und Ursinus, die beide nachweislich stark auf England wirkten, diese Theologie hervorgerufen hat. Sie hat bereits begonnen, die reformierte Welt zu durchdringen. Jedoch wird das eigentliche große System, das sie zu einer relativ klassischen Vollendung führen soll, noch in der stillen Studierstube des Straneckerer Bibelforschers gefügt und gebaut.

Zweites Kapitel.

Die Föderaltheologie des Johannes Coccejus.

1. Das System.

Die systematische Hauptschrift des Coccejus „Summa doctrinae de foedere et testamento Dei“ hat wenig Aussicht, in unserer Zeit gelesen zu werden. Übersetzt wird sie erst recht niemand. Schon darum ist es ratsam, im folgenden die Darstellung der Bundeslehre eng an den Gedankengang dieses Buches anzuschließen, damit wir einmal über die skizzenhaften Grundrisse hinauskommen und das

¹⁾ E. S. K. Müller, Bekenntnisschriften, S. 556. 558 f. 560. 614 f. 616. Neu ist die eigenartige Formulierung S. 615: foedus gratiae initum est cum Christo!

Werk in ganzer Geschlossenheit auf uns wirken lassen können.¹⁾ Wir geben dazu gelegentliche Vergleichen und Ergänzungen durch die Summa theologiae.²⁾

Der Begriff des Bundes.

Das erste Kapitel der Hauptschrift bringt zuerst längere Ausführungen über den Wortbegriff von foedus und ברית. Foedus bedeutet einen Friedens- oder Freundschaftsvertrag.³⁾ Die conjurati verpflichten sich beiderseits, eine billige und gerechte Forderung (stipulatio), ein beschworenes Versprechen einzuhalten. Signa notabilia werden hinzugefügt.⁴⁾ Ein Bund enthält immer ein Gebot und eine Verheißung. So schließt auch Gott einen Bund, indem er ein Gesetz darbietet und eine Verheißung daran heftet.⁵⁾ Die absolute Verheißung Gottes, citra legem aut conditionem ab altera parte praestandam, ist sein Bund. Der Urheber des Bundes weiß sich dem andern verpflichtet, die gegebenen Verheißungen zu erfüllen. Dieser Bund ist ein unwiderrufliches Geschenk, ein Dekret, ein wirksamer Befehl.⁶⁾ Bei Gottes Bundesschließung handelt es sich nicht wie bei den Menschen um gegenseitige, sondern nur um Gottes Wohltaten. Sein Bund ist die göttliche Erklärung über die Weise, wie seine Liebe spürbar empfangen wird, wie es zur völligen Gemeinschaft mit ihm kommt. Geht der Mensch darauf ein, so wird er Gottes Freund, und der Schöpfer wird sein Gott in einem commercium familiare.⁷⁾ Schon hier macht Coccejus darauf aufmerksam, daß der jüdisch-hellenistische Gebrauch von διαθήκη im Sinne von testamentarischer Verordnung, wie er auch Gal. 3, 5; Hebr. 9, 16; 8, 10

¹⁾ Knappe Übersichten bieten Gaff, Geschichte der protestantischen Dogmatik II, S. 253—300. Dießel, J. f. d. Th., 1865, S. 209—276. E. S. K. Müller, RE.³, IV, S. 186 ff.

²⁾ Die Summa theologiae, die 1662 erscheint, nachdem die Hauptschrift bereits in 3. Auflage herausgekommen war, ist als eine Ergänzung der ersteren gemeint. Sie bringt eine unsystematische Verquickung von heilsgeschichtlichem Aufbau und Lokalmethode. Coccejus will nachholen und klären, was bei der strafferen Gestalt der Foeduschrift ungesagt blieb. Die Summa zeigt, daß die systematische Kraft des Verf. nicht ausreichte, durch die heilsgeschichtliche Neuerung die Dogmatik wirklich umzugestalten. Das wird z. B. besonders deutlich an der Lehre von Namen und Eigenschaften Gottes, Kap. 9 f. Doch wird die substantia foederis auch hier die Einheit der Schrift genannt, die Lehre vom Bund und Testament Gipfel, Vollendung und Ende aller Theologie: 5 § 33—36. 8 § 1. In der Anordnung des Stoffes hat Coccejus vieles gemeinsam mit Macco-
vius' Loci.

³⁾ § 1.

⁴⁾ 2.

⁵⁾ 3.

⁶⁾ 3.

⁷⁾ 5.

vorliege, noch eine andere Bedeutung des Bundes lehre: die göttliche Erklärung gilt als Testament über eine Erbschaft, sie ist eine Testamentsverfügung. Dieses Testament ist „in vim foederis et legis deductum“. Sofort wird hier im Zusammenhang mit dem Testament vom Reiche gesprochen.¹⁾ Anlaß dazu gibt ihm der Gebrauch von διατίθεσθαι in Luk. 22, 29. Bisher ist der Bund als μονόπλευρον dargestellt worden: die Anordnung Gottes ist dann zu vergleichen mit dem Schalten die Siegers über den Besiegten, des Herrn über die Knechte.²⁾ Aber Gottes Bund bleibt nicht einseitig, er wird διπλευρον,³⁾ ein wechselseitiger Vertrag, dann nämlich, wenn der Mensch durch seine Beistimmung, vi divinae dispositionis, sich selber gleichsam verpflichtet, ad praestandum amorem et beneficia. Zur göttlichen stipulatio kommt die menschliche adstipulatio und restipulatio.⁴⁾ Der dem Gesetz zustimmende Mensch sagt in Gehorsam und Unterwerfung Gott zu: du sollst mein Gott sein. Der Herr aber macht zum Eigentumsvolk, gibt Macht zur Gotteskindschaft und verleiht das Recht, alles Gute von Gott zu fordern. So bringt der Bund dem Menschen volle, freudige Hoffnung und dient zu Gottes Verherrlichung. Gott verpflichtet sich in solchem Bunde den ganzen Menschen ungeteilt, nach Geist und Leib.⁵⁾

Davon, daß es einen Bund Gottes mit dem Menschen gibt, überführt auch die primitivsten Völker 1. das Gewissen, das trotz aller Verdunkelung und Ohnmacht, zur Heiligung zu führen, ein Zeuge der Rechtschaffenheit bleibt, die dem Menschen ursprünglich eignet. 2. Zeugt davon der Wille des Menschen, der nach unsterblichem Leben und dem Genuß des wahren Gutes verlangt. 3. Treiben die täglichen Wohltaten ihn dazu an, seinen Schöpfer zu suchen. Dieser aber läßt sich nicht vergeblich suchen.⁶⁾

Der Bund Gottes mit dem Menschen ist ex diversa ratione percipiendi amoris Dei ein doppelter: foedus operum et

¹⁾ § 4. ²⁾ 6.

³⁾ Calvin gebraucht statt dessen den Ausdruck: foedus bimbembre, aber bei anderer Gelegenheit, beim Abrahambund: 23, 235.

⁴⁾ stipulatio ist bei Coccejus immer die göttliche Forderung und Festsetzung (νομοθεσία). Der Mensch reagiert darauf durch gehorsame Zustimmung (ὁμολογία, assensio), vgl. Sa 41 § 2. 42 § 23. Im römischen Recht ist der adstipulator der Nebengläubiger, doch hier ist einfach die zweite Partei gemeint.

⁵⁾ § 7. 9 f. ⁶⁾ 8.

gratiae. Die Werke werden von der Schrift dem Glauben gegenübergestellt. Der Glaube an den Gott, der die Gottlosen rechtfertigt, ist kein Werk.¹⁾

Der Werkbund.

Das zweite Kapitel handelt vom Werkbund. Ausgegangen wird von den Worten Gal. 3, 12. 10: „Wer es tut, wird dadurch leben.“ „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt in allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, es zu tun.“ In diesen grundlegenden Worten ist dreierlei zu unterscheiden: 1. Das Gesetz schreibt den Weg vor, auf dem man zur Aneignung der Liebe Gottes kommt. 2. Die Verheißung heftet an diesen Weg Gottes Liebe und Wohltaten. 3. Die Drohung schließt alle andern Wege aus und zeigt, daß auf die Sünde notwendig die Strafe folgen muß. Der Gehorsam aber gegen dies Gesetz ist das *δικαιωμα*, welches das Recht mit sich bringt, Lohn zu fordern.²⁾

Das Gesetz des Werkbundes war Adam ins Herz geschrieben, er war rectus, nach Gottes Bild geschaffen, in Weisheit, Heiligkeit der Wahrheit und Gerechtigkeit. Davon zeugt noch alles, was vom Gewissen im Menschen verblieben ist. Naturgesetz und Dekalog kommen im Innersten überein, auch das Sabbatgebot, das seinem Kerngehalt nach ganzer Dienst Gott gegenüber bedeutet, ist schon im Naturgesetz enthalten.³⁾ Coccejus bemüht sich zu zeigen, wie Sozins Bestreitung der Rechtsbeschaffenheit Adams und die remonstrantische Leugnung der Vollkommenheit des dem Adam gegebenen Gesetzes notwendig zu der doppelten Sittlichkeit der Papisten führen müsse.⁴⁾

Der Werkbund fordert lückenlose und ausnahmslose Beobachtung aller Gebote. Nur wer die Gerechtigkeit als vollkommen geleistetes Werk aufweisen kann, hat das Recht, Lohn zu fordern.⁵⁾ Den Gehorsam des Menschen wollte Gott durch ein einziges Gebot erproben. Das erste Paradiesgebot ist (Tertullian, c. Judaeos, Kp. 2) der Mutterschoß aller Gottesgebote zu nennen. Durch den Baum der Erkenntnis sollte offenbar werden, ob der Mensch gut oder böse sei. Der Baum ist ein Zeichen der Herrschaft Gottes, der Unterwerfung des Menschen und ein Mittel der Erprobung.⁶⁾ Das Verbot, vom Baum zu essen, war seinem Wesen nach geistlicher Art, denn es stellte die absolute Herrschaft Gottes fest, machte Gott und seinen Willen als das wahre Gut geltend und leitete an zu einem Gehorsam der Liebe.⁷⁾

¹⁾ § 11.

²⁾ 12.

³⁾ 13.

⁴⁾ 14—17.

⁵⁾ 18.

⁶⁾ 19. Zu matrix vgl. Sa 40 § 23.

⁷⁾ 20.

Außer dem natürlichen Gesetz wurde Adam durch das Wort Gottes und die Gottebenbildlichkeit auf Gott hingerrichtet. Die Unterwerfung aller Dinge unter den Menschen sollte zur Verherrlichung des Schöpfers hinleiten, die Sabbathheiligung die untertänige Beugung unter den heiligen Gott bezeugen, die Ehe aber zur Erzeugung eines Samens Gottes dienen.¹⁾

Der Werkbund ist ein Naturbund und stützt sich auf die anerschaffene Gottebenbildlichkeit. Diese besteht in der Rechtsbeschaffenheit von Geist und Willen, die zur Liebe und Unterwerfung unter Gott führt. Aber das Gut, das dieser Bund mit sich bringt, ist nicht im gewöhnlichen Sinne natürlich.²⁾ Die Verheißung des Lebens, die den Menschen zum Gehorsam trieb, verpflichtete ihn, kraft des im Gewissen geschriebenen Gesetzes, Gott zu glauben und ihn um seiner selbst willen zu lieben.³⁾ Dies Beharren in der Rechtsbeschaffenheit war zugleich ein Bleiben im glückseligen, unsterblichen Leben. Der Baum des Lebens ist ein Sakrament dieses wahren, unverwüstlichen Lebensgutes, das in immerwährender Gemeinschaft mit Gott besteht.⁴⁾ So war (gegen Sozinus und Grotius) den Protoplasten die Verheißung eines himmlischen, unsterblichen Lebens als Lohn für die Gesetzs-gerechtigkeit zuge-dacht.⁵⁾ Die Verheißung und Drohung knüpft Gott an eine Bedingung. Damit aber macht er sich nicht abhängig von einer solchen. Er setzt wirksam, was er will.⁶⁾

Die neun Einwände, die Coccejus nunmehr zu widerlegen sucht, führen noch einmal zu einer stärkeren Herausarbeitung des Hauptgedankens, daß das dem Menschen verheißene Leben nichts anderes ist als die visio, die fruitio Dei, der Genuß Gottes in himmlischen Gütern, im Paradies abgeschattet durch leibliche Freuden, die zu den höheren hinleiten sollten. Der Lohn ist nicht nur Unsterblichkeit und Überfluß an allen Gütern, das wären islamische Ziele. Man soll nicht sagen, die Verheißungen Gottes gründeten sich hier nicht auf entsprechende Pflichten: sie gründen sich auf Gottes Willen, der aus nichts etwas schafft. Man soll auch nicht sagen, es sei ja Adam kein Orakel gegeben über die Veränderung, die eine solche Begabung mit himmlischem Leben notwendig gefordert hätte. Das „Wie“ brauchte er nicht zu erfahren. Man darf auch nicht erwidern: dieser Bund habe doch keinen Mittler gehabt — auch die Engel üben das Gute ohne Mittler.⁷⁾

¹⁾ § 21.

²⁾ 22. Zu rectitudo und imago Dei vgl. Sa 17 § 18. 22 f. 42 f.

³⁾ 23.

⁴⁾ 24 f.

⁵⁾ 26—29.

⁶⁾ 44.

⁷⁾ 30.

Der Mensch war nun also rechtbeschaffen, aber noch nicht Sohn und Erbe.¹⁾ Der Lebensbaum war zwar das Sinnbild und Sakrament des ewigen Lebens (wie das Paradies das der himmlischen Stadt), aber er wirkte nicht einfach kraft der Nahrung. So wie im Abendmahl das Brot ein Zeichen ist des lebendigmachenden wahren Brotes, so versiegelt der Baum das ewige Leben; denn Sakramente weisen über die äußere Gestalt hinaus auf eine höhere Bedeutung.²⁾ Weil Christus das Wort des Lebens ist, so zeigt der Baum des Lebens auch auf ihn und seine Gemeinschaft hin, die gewissermaßen durch ein „Essen“ angeeignet wird.³⁾ Aber nicht als Mittler kommt Christus hier in Frage, erst beim Gnadenbund ist der Sohn Gottes Mittler.⁴⁾ Der Baum ist vielmehr ein Sakrament der Rechtfertigung aus den Werken. Der Mensch war noch nicht erprobt. Erst der erprobte Gehorsam hatte das Recht auf pflichtmäßigen Lohn.⁵⁾ Nicht als ob hier ein *meritum de condigno vel de congruo* in Frage käme, wohl aber hat sich Gott aus freiem Willen verpflichtet, ein *meritum ex pacto* gelten zu lassen.⁶⁾ Wie das Leben der Lohn für den Gehorsam, so ist der Tod die Strafe für den Ungehorsam. Er ist die Trennung der Seele von Gott, von seinem Reiche und von der Heiligung, woraus das Reich der Sünde folgt. Tod bedeutet ferner: Elend dieses Lebens, leiblicher Tod, Auferweckung zu ewiger Qual. Die Sozinianer verkennen, indem sie die ewige Qual leugnen, den Zorn und die Gerechtigkeit Gottes.⁷⁾ Wer seine Herrschaft antastet, verletzt die Wahrheit und unwandelbare Gerechtigkeit, von der der eifernde Gott nicht abweichen kann.⁸⁾ —

Den Werkbund schließt Gott nicht mit Adam allein, sondern mit dem ganzen Menschengeschlecht.⁹⁾ Die Kinder werden als ein Teil der Eltern angesehen. Die Veränderlichkeit des Vaters bestimmt, ob sie die Rechtbeschaffenheit erben, oder nicht.¹⁰⁾ So war auch diejenige der Protoplasten nicht unwandelbar; der Wille war noch nicht gefestigt in der Freiheit, Gott zu dienen (so müsse der Ausdruck lauten statt „freier Wille“).¹¹⁾ Adam besaß genug Kräfte zum Gehorsam und er konnte Gott um Erhaltung und Mehrung solcher Kräfte bitten. Der Bund sah dies vor.¹²⁾ Nicht etwa seine Leiblichkeit an sich stand ihm im Wege (gegen Sozinus, Grotius).¹³⁾ Die Ebenbildlichkeit (als Weisheit im Verstande, Rechtbeschaffenheit,

¹⁾ § 31.

²⁾ 32—38.

³⁾ 38.

⁴⁾ 39.

⁵⁾ 40.

⁶⁾ 41.

⁷⁾ 42.

⁸⁾ 43.

⁹⁾ 45.

¹⁰⁾ 47.

¹¹⁾ 52 f. Zu *mutabilitas* vgl. Sa 25 § 37 ff.

¹²⁾ 48 f.

¹³⁾ 54.

Unverdorbenheit des Geistes und der Affekte) ermächtigte ihn, zu gehorchen.¹⁾ Der Kampf zwischen Vernunft und Begierde kommt erst mit dem Abfall, mit der Verdunkelung des Geistes und dem damit auftretenden Widerwillen gegen das Gute.²⁾

Aber andererseits gestattete das Wesen des Bundes nicht die Verhinderung des Falles. Gott verwehrte nicht, daß der veränderliche Wille sich dem Versucher öffnete.³⁾ Aber der gütige, heilige, mächtige, freie und vortreffliche Gott, der sich in dem Anerbieten des Bundes offenbart, erreicht doch seine Zwecke. Die Zulassung des Falles ist nicht das Ende. Vielmehr zielt der Gott, der von Ewigkeit her in Freiheit alles beschlossen hat, auf die Vollendung des ganzen Werkes hin. Durch Rettung und Gericht wird seine Gnade verherrlicht.⁴⁾

Die erste Abschaffung des Werkbundes: durch die Sünde.

Das Thema des dritten Kapitels ist die *abrogatio foederis operum prima per peccatum*. Der Werkbund wird in fünf Stufen abrogiert, er eilt in gradweiser *antiquatio* dem Untergang zu.⁵⁾ Die erste Abschaffung geschieht durch die Sünde, die Verdammnis und Tod nach sich zieht.⁶⁾ Es folgt eine Behandlung der verschiedenen Schriftausdrücke für Sünde. Auch die empfangende Lust ist aktuelle Sünde.⁷⁾ Die innere Disposition Adams, aus der seine Sünde erwuchs, war: Trägheit im Gebet, Vernachlässigung des Wortes Gottes, Mangel an Furcht Gottes.⁸⁾ Die Lust der Augen und des Fleisches und der nach Gottgleichheit trachtende Geist wurde darauf schwanger mit leeren Vernunftschlüssen und gebär den vollendeten sündlichen Akt. Adam hat freiwillig, willentlich, das Untersagte ausgeführt, Gott aber hat es zugelassen und ihm nicht die Gnade gegeben, zu wollen, was er hätte üben können. Gott hat nicht die Sünde gewirkt. Wenn von Gott ein „*sancte ad peccati actum concurrere*“ behauptet werden kann, — so bleibt das ein unausforschliches Geheimnis der göttlichen Regierung.⁹⁾ Der schuldig gewordene Mensch fällt aus Gottes Freundschaft, aus der Hoffnung ewigen Lebens, der geistlichen Gnade, der Rechtschaffenheit, dem Recht

¹⁾ § 50.

²⁾ 51.

³⁾ 56.

⁴⁾ 57.

⁵⁾ 58.

⁶⁾ 59.

⁷⁾ 60; vgl. Sa 24 § 18 (*concupiscentia* als Neigung zum Bösen ist Sünde).

⁸⁾ 61.

⁹⁾ 62. Über den *concursum*, h. e. *causarum secundarum dependentia a causa prima in suis actionibus* und die *permissio* Gottes beim Akt der Sünde. Vgl. besonders noch Sa 28 § 19. 26.

der Herrschaft über alle unterworfenen Geschöpfe, dem Stand der Glückseligkeit, er verfällt dem Gericht und Fluch und wird ausgeschlossen aus der ewigen Gemeinschaft mit Gott.¹⁾ In Adam sind alle seine Nachkommen schuldig geworden, sie überkommen die gleiche dem Fluch unterworfenen Natur als Erbgut und die gleiche Strafe, ohne daß menschliche Schwachheit sie entschuldigen kann. Die Zeugung pflanzt das Reich der Sünde fort. Der Schöpfer wird zum langmütigen Erhalter der Sünder. In den Gliedern herrscht jetzt das Gesetz der Sünde. Der Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit und Rechtbeschaffenheit ist Sünde. Sozinus und Grotius vertreten eine pelagianische Abschwächung des Verderbens und verkennen die ursprüngliche Anlage des Menschen.²⁾

Die zweite Abschaffung des Werkbundes: durch die Stiftung des Gnadenbundes.

Das vierte Kapitel zeigt, wie die zweite Stufe der Abschaffung des Werkbundes gegeben ist in der Stiftung des Gnadenbundes. Der gefallene Mensch bleibt zum Gehorsam verpflichtet. Er kann sich nicht von der Strafe loskaufen, aber auch nicht das geringste Gebot erfüllen. So häuft er täglich Verdammnis und Zorn.³⁾ Auch zum Glauben bleibt Adam mit seinen Nachkommen verpflichtet, für den Fall, daß eine Versöhnung vorgeschlagen wird. Diese Pflicht stammt aus dem Naturgesetz. Endlich verpflichten Gottes Langmut und Wohlthat den Menschen zur Buße.⁴⁾ Der so verpflichtete Mensch konnte nur dadurch versöhnt werden, daß der gerechteste Richter ein genugsames, rechtlich wirksames Mittel zur Wiederherstellung schuf, das ohne Verletzung seiner Vollkommenheit gebraucht werden kann und seiner eigenen Güte entstammt.⁵⁾ Der, welcher strafen konnte, beweist nun vielmehr seine Barmherzigkeit. Er nimmt den Sünder in den Gnadenbund auf.⁶⁾ Dieser ist eine Übereinkunft zwischen Gott und dem Sünder. Gott erklärt darin seine freie Entschließung, daß er einem bestimmten Samen in dem Mittler durch den Glauben Gerechtigkeit und Erbe schenken wolle. Das geschieht zum Ruhm seiner Gnade. Durch die Verheißung der Gerechtigkeit ladet er ein. Er gibt das Gebot der Buße und des Glaubens. Der Mensch willigt in den Kontrakt ein durch den Glauben. So kommt es zu Friede und Freundschaft und zu dem Recht, das Erbe zu erwarten mit einem guten Gewissen.⁷⁾ 1. Das in diesem Bunde dargebotene Gut

¹⁾ § 63.

²⁾ 64—69.

³⁾ 71.

⁴⁾ 72.

⁵⁾ 73.

⁶⁾ 74f.

⁷⁾ 76.

ist das gleiche Leben, das im Werkbund als Lohn für vollkommenen Gehorsam versprochen wurde, nur daß hier die Gerechterklärung der Eidgenossen vor Gott durch den Mittler erfolgt.¹⁾ 2. Welches ist die Art und Weise, zur Gerechtigkeit zu kommen? Die Antwort lautet: man erhält sie geschenkweise. Das bedeutet Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit, nicht als schuldiger Lohn (Werkbund), sondern umsonst. Es ist aber für die Sünden eine Genugtuung, ein vollkommener Gehorsam erforderlich, zur Erfüllung der Forderung des Gesetzes. Darum wird die Dazwischenkunft eines Dritten notwendig. In der Gemeinschaft mit ihm wird der Sünder gerecht gemacht und geheiligt.²⁾ 3. Der Mittler wird die Gerechtigkeit für die Bundesgenossen. Er kann nicht aus der Zahl der Schuldigen kommen, muß aber eines Samens mit ihnen sein. Er kann nur ein Mensch sein, muß aber zugleich Gott sein, um das Erbe Gottes als Testamentsvollstrecker anzuweisen.³⁾ Der Mittler nimmt Knechtsgestalt an und ist doch Priester, König und Prophet.⁴⁾ Durch den Sohn Gottes, der dies alles allein erfüllen kann, wird der Vater als der Heilige geehrt. Ihm, durch den die Welt geschaffen, dem Erben aller Dinge, wird geschenkt das Reich über alles. Er macht mit dem Vater den Bund des Friedens und erwählt demgemäß die Erben des Reiches. Der Gott, welcher im Alten Testament so viele Sinnbilder seiner Macht darstellte, schafft sich in der Menschwerdung des Sohnes die Vollenbarung. Der Sohn aber kann auf Grund seines Mittlerlebens das Erbe vom Vater fordern.⁵⁾ 4. Das Mittel, durch das die Gabe der Gerechtigkeit erlangt wird, ist der Glaube an den Mittler.⁶⁾ 5. Der Same, der mit diesem Gut beschenkt wird, stammt aus Juden und Heiden.⁷⁾ 6. Die Ursache des Neuen Bundes ist ganz allein das Wohlgefallen seines Willens.⁸⁾ 7. Die Erklärung dieses Wohlgefallens ist die Verheißung selbst.⁹⁾ 8. Dieser Bund stützt sich auf ein Testament. Damit ist gemeint die freie Verfügung des Heilsgottes über seine Güter, daß seine Erben sie auf Grund der Erzeugung und Ernennung durch seinen Willen besitzen sollen, ohne Gefahr der Veräußerung.¹⁰⁾ Die Sanktion des Testaments geschieht durch den Tod des Testators. Nicht erst bei Mose, sondern schon bei Abraham (Gen. 15, 10. 17. 18) wurde der Bund durch das Blut der Opfertiere besiegelt. Das Blut erwirbt dem durch Gott bestimmten Erben das Recht, die Erbschaft

¹⁾ 77.

²⁾ 78.

³⁾ 79; vgl. dazu Pan. p. 24^a.

⁴⁾ 80.

⁵⁾ 81.

⁶⁾ 82.

⁷⁾ 83.

⁸⁾ 84.

⁹⁾ 85.

¹⁰⁾ 86.

anzutreten. *διαθήκη* ist nicht gleichbedeutend mit *conventio* und *pactio*. Aus der üblichen Vermengung von *testamentum* und *pactum* entspringt eine falsche Auffassung des Todes Christi und des Abendmahls.¹⁾

Der vorzeitliche Vertrag zwischen Vater und Sohn.

Das fünfte Kapitel weist das ewige, vorzeitliche Fundament des Gnadenbundes auf. Es besteht in dem *pactum*, das zwischen Vater und Sohn geschlossen wurde als ein innergöttlicher Vertrag. Der Vater läßt sich vom Sohn geloben den Gehorsam bis zum Tode. Er verspricht ihm dafür ein Reich und einen geistlichen Samen. Der Sohn erklärt sich bereit, Gottes Willen zu tun und fordert wiederum vom Vater das Heil des Volkes, das ihm aus der Welt gegeben ist. Dieser Vertrag bringt mit sich die Erniedrigung des Sohnes, darum nennt ihn Gott seinen Knecht und dafür verheißt er ihm Reich und Volk. Der durch Leiden Vollendete darf dieses Erbe fordern. Durch solchen Kontrakt wird der Sohn Gottes Bürge eines besseren Testaments. Auf Grund des Vertrages kommt die testamentarische Verfügung zu den Bundeskindern.²⁾

Der Vater übernimmt hier die Rolle eines Gesetzgebers, der die Erweisung seiner Gerechtigkeit fordert und die Sünde im Sohn straft, ferner die eines weisen Herrschers, der den Sohn als Bürgen darstellt, um an der Kreatur Barmherzigkeit zu erzeigen. Er übt das Recht der Gottheit aus in dieser Rechtsache. Der Sohn vollstreckt die Barmherzigkeit der Gottheit, indem er das Fleisch annimmt und darin die Sünde verdammt. Als unser Testator, von dem wir das Erbe des Segens empfangen, heißt er unser Gott, er ist unser Herr, weil er uns zum Volk gemacht hat.³⁾ Auf Grund dieses Vertrages wird Christus weiter der zweite Adam genannt, das Haupt des neuen Geschlechtes.⁴⁾

Dieser Vertrag zwischen Vater und Sohn wird anders als beim ersten Adam (der sich dem Naturgesetz nicht entziehen konnte) ganz und gar aus freiem Willen geschlossen. Die Vertragsschließenden wurden durch kein Gesetz dazu veranlaßt.⁵⁾ Der Wille des Vaters und des Sohnes ist eine Einheit: Gott richtet und wird gerichtet, spricht frei und vertritt, sendet und wird gesandt. Dies Ineinanderwirken von Vater und Sohn ist das Geheimnis unseres Glaubens.

¹⁾ 87.

²⁾ 88.

³⁾ 89.

⁴⁾ 90.

⁵⁾ 91.

Der Sohn Gottes wird ein Knecht und unterstellt sich dem Gesetz. Was allen Menschen obliegt, „bedingungsweise zu wollen“ — das galt dem Menschen Christus absolut, kraft ewigen Willens. Alles, was er in freiwilliger Knechtschaft auf sich nimmt, ist Leistung des vom Gesetz geforderten Gehorsams, er tut Werke der Gerechtmachung, er beobachtet in vollendeter Erfüllung alle Gerechtigkeit. Die aktive und passive Gerechtigkeit ist hier nicht zu trennen. Beides mußte er für uns leisten. Und seine Gerechtigkeit wird uns geschenkt.¹⁾

Nachdem der Sohn die Bürgschaft übernommen, kann er sie nicht ablagen, das wäre Treulosigkeit gegen das Gesetz. Eine übernommene Pflicht kann man nicht ablagen, ohne zu sündigen (gegen die Remonstranten). Es kann aber der Sohn nicht sündigen, er kann sein Erbteil nicht verlieren. Es ist (gegen Durandus, Scotus und die Remonstranten) in Christus nicht die geringste Neigung gewesen, dem Willen Gottes zu widerstreben.²⁾ Die Erniedrigung bezog sich jedoch nur auf die Tage seines Fleisches und machte der Erhöhung Platz.³⁾ Auch in 1. Kor. 15, 28 und Psalm 110, 1 handelt es sich nicht um eine Unterwerfung des Sohnes nach seiner Erhöhung.⁴⁾

Der Gehorsam Christi wird als ein Verdienst gelohnt mit all dem, was der Vater ihm in dem Vertrage gelobt hat. Seine Erweisung als Sohn Gottes und seine Verherrlichung in der Auferstehung, die Erhöhung zum Haupt der Gemeinde und die Fortpflanzung seines Reiches über die Erde samt Unterwerfung aller Feinde — das alles kann er auf Grund der vollkommenen Genugtuung von Gott fordern als vertragsmäßig ihm zukommendes Verdienst. Er erlangt die Herrlichkeit nach Vertragsrecht, durch die Leistung des Gehorsams, er erwirbt zu dem Ruhm der Herrschergewalt den Ruhm des Heiles, der nicht etwa zu seiner Gottheit Neues hinzufügt, sondern ganz und gar uns zugute kommt.⁵⁾

Für wen ist Christus Bürge geworden? Durch den Willen des Vaters, der dem Sohn die schenkt, welche gerettet werden, erhält Christi Liebe, die sich allerdings auf alle Menschen, auch die Feinde erstreckt, doch wiederum ihre feste Umgrenzung.⁶⁾ So ist Christus nur für die gestorben, die zur Kindschaft erwählt sind.⁷⁾ Wie könnte Christus für alle ohne Unterschied gestorben sein? Er muß doch bei

¹⁾ 92 f. ²⁾ 96—99. ³⁾ 100.

⁴⁾ 101. ⁵⁾ 102—107.

⁶⁾ 108 f. ⁷⁾ 110—112.

denen, für die er starb, den Lohn seines Gehorsams empfangen.¹⁾ „Gott hat die Welt geliebt“ (Joh. 3, 16), das ist synekdochisch von den Erwählten zu verstehen. Wenn es sonst in ähnlichem Zusammenhang in der Schrift heißt: „die Welt“ — so bedeutet das wohl auch, daß Heiden und Juden ohne Unterschied berufen werden. Das aber ziemt Gott nicht, daß er die Seligkeit solcher begehre, die dann doch verloren gehen, damit stünde sein ewiger Ratschluß in Widerspruch. Ist es doch sein Wille, einige in Ungehorsam zu verschließen.²⁾ Christus ist also für die gestorben, welche wiedergeboren werden, die er auf Grund des Vertrages als Erbleil und Eigentum fordern kann. Wohl wird die Genugsamkeit seines Opfers auch denen, die verloren gehen, vorgestellt, aber der Vertrag des Vaters mit dem Sohn bezieht sich auf uns, die wir glauben, denen der Vater und der Sohn kraft des Testaments das Reich schenkt.³⁾

Am Schluß des Kapitels wendet sich Coccejus gegen alle Verflüchtigungen und Verkürzungen der Bürgschaft und des Verdienstes Christi (Sozinianer, Remonstranten, Papisten).⁴⁾ Besonders nennt er so noch einmal die Anschauung, daß Christus auch für die gestorben sei, die verloren gehen. Das hieße ja: er hat Verdammnis erworben, statt Gerechtigkeit.⁵⁾ Dadurch würde nur das Verdienst Christi zu nichts gemacht.

Die Zueignung des Testaments und Sanktion des Gnadenbundes.

Das sechste Kapitel erörtert die Zueignung des Testaments, sowie die Sanktion und Bekräftigung des Gnadenbundes. Gott will die einzelnen begnadigen, daher wird das Testament mit versiegelnden Zeichen zugeeignet.⁶⁾ Das Heil wird allen Berufenen angeboten durch ein Mandat und eine bedingte Verheißung.⁷⁾ 1. Zunächst ergeht an alle Menschen das Mandat, an Christum zu glauben.⁸⁾ Soweit dieses aus natürlicher Verpflichtung entsteht, ist es eine Vorschrift des Gesetzes. Aber es ist nicht Gesetz im Sinn der Bedingung eines Vertrages. Es fließt aus dem Beschluß Gottes, den Weibesamen durch den Glauben zu retten; daher ist es seiner Natur nach „Evangelium“.⁹⁾ Christus

¹⁾ 113—127.

²⁾ 128—142.

³⁾ 143—150. 154. Hier wird die Idee des Testaments zur Einschränkung verwandt, indem nur das ausgehändigte Testament seinen Zweck erreicht; vgl. Sa 61 § 21.

⁴⁾ 155—176.

⁵⁾ 165.

⁶⁾ 178.

⁷⁾ 184.

⁸⁾ 179.

⁹⁾ 182.

bringt keinen neuen Werkbund, aber er fordert allerdings Gehorsam des Glaubens und schreibt den Seinen sein Gesetz in das Herz.¹⁾ 2. geschieht die Zueignung durch das Wort der Verheißung, die zwar absolut gilt, deren Zueignung aber eine bedingte ist.²⁾ 3. geschieht sie durch die Wirkung des Heiligen Geistes, die die Herzen so zu Christus treibt, wie ein kleines Kind zur Mutterbrust getrieben wird.³⁾ Weil wir in Christus eingepflanzt werden durch den Glauben, ist der Glaube die Wurzel alles Heils zu nennen.⁴⁾ Mit Energie wird gegen Crellius und die Papisten für einen reinen Begriff des Glaubens gekämpft, der nicht wieder zum Werk gemacht oder zum bloßen Fürwahrhalten verdünnt werden soll. Ein solcher Glaube könnte nicht Christo einverleiben oder rechtfertigen.⁵⁾ 4. Die Zueignung der Verheißung erfolgt ferner durch die Bewährung in den Trübsalen. 5. geschieht sie durch die spürbar in uns ausgegossene Liebe Gottes.⁶⁾

Zu der testamentarischen Erklärung des göttlichen Beschlusses gehört auch die Sanktion und Bestätigung.⁷⁾ Eine Sanktion ist zu nennen der Eid Gottes, mit dem er kundtut, daß ihn seine Gnade nicht gereuen soll, ferner das Gericht über die, welche Christum nicht annehmen; also über die Nichterwählten.⁸⁾ Die Bestätigung geschieht durch signa (sacramenta, mysteria). Diese Sakramente des Gnadenbundes sind Zeugnisse der Freundschaft Gottes, Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, Versicherungen eines guten Gewissens. Es sind irdische Dinge, die an Stelle der himmlischen Sache, die sie bedeuten, den Gläubigen gegeben werden. Doch es bleibt dabei jedes Ding, was es ist, es findet kein lokaler Ersatz, keine substantielle Verbindung des einen mit dem andern statt. Die Sakramente wollen dem Gläubigen Freimütigkeit geben, zu Gott zu nahen. Wer sie verkehrt in Mittel, die durch den Vollzug der Handlung an sich wirken, ist ein Zauberer und verleugnet das Testament Gottes, dessen Zeichen jene sind.⁹⁾

Der Zugang zum Gnadenbund.

Das siebente Kapitel ist überschrieben: De viribus assumendi in foedus gratiae, et ejus adductione.

Nach dem Bruch des Werkbundes kann sich der Mensch nicht selber aufrichten, er ist ein Toter und hat ein steinernes Herz.¹⁰⁾

¹⁾ 183.

²⁾ 184.

³⁾ 185.

⁴⁾ 186 f.

⁵⁾ 188—192.

⁶⁾ 193 f.

⁷⁾ 198.

⁸⁾ 198—200.

⁹⁾ 201—210.

¹⁰⁾ 211.

Allein die Gnade bringt ihn zum Bunde.¹⁾ Christus hat uns die Wiedergeburt zum Glauben, die Bekehrung erwirkt.²⁾ Bei den Pharisäern, Sadduzäern, Manichäern, bei Pelagius, den Semipelagianern . . . bis zu Hugo Grotius und Sozinus handelt es sich immer wieder um einen Irrtum: es wird den menschlichen Kräften zugemutet, was einzig Gott zugeschrieben werden muß. Nach der Schrift ist unsere Natur unfähig und die Bekehrung allein ein Werk der Macht Gottes.³⁾ Gott suchen, glauben, lieben — das alles sind Werke des Heiligen Geistes. Allein der Eingriff der Gnade führt die Wiedergeburt herbei, der fleischliche Mensch ist nicht fähig zur Berufung.⁴⁾

Die Unveränderlichkeit des Gnadenbundes.

Das achte Kapitel heißt: De constantia foederis gratiae.

Der Gnadenbund ist unveränderlich, sowohl im Blick auf die Verheißung des Samens, der Christo gegeben ist, als auf die Verheißung des Heils, die dem Samen geschenkt ist.⁵⁾ Testament und Gnadenbund sind ewig, das ratifizierte Testament kann durch keine Verordnung ungültig gemacht werden. Der Glaube der Väter bewirkte, daß die Verheißung die Kraft eines unwiderruflichen Vertrages bekam.⁶⁾ Der Rat Gottes ist unwandelbar, sein Eid lügt nicht.⁷⁾ Der Vater hat Christo Samen und Erbschaft gegeben, das steht unwandelbar fest.⁸⁾ An Joh. 6, 37: „Alles, was mir mein Vater gibt, das kommt zu mir“ wird eine Ausführung über das Verhältnis von Geben, Herzubringen und Glauben geknüpft. Dies „Geben“ ist nicht nur eine Vorbereitung (Grotius), es ist vor der Weltzeit geschehen, also identisch mit der Berufung. Es geht dem Herzubringen voraus. Der Glaube ist eine Gabe Gottes an die, welche zu Christus kommen.⁹⁾ In der Schrift ist von zweierlei Samen die Rede: Same der Verheißung aus dem Fleisch und Same Abrahams aus dem Glauben. Es ist ja einmal eine Wiederannahme Israels zu erwarten.¹⁰⁾ Die Beständigkeit des Bundes besteht auch darin, daß durch den Glauben dieser zwiefache Same in Wahrheit doch einer ist.¹¹⁾ — Ebenso gewiß wie unsere Berufung zur Gnade ist die Berufung zur Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit.¹²⁾ Die Be-

¹⁾ 212.

²⁾ 213—224.

³⁾ 225—237.

⁴⁾ 239—244.

⁵⁾ 245.

⁶⁾ 246 f.

⁷⁾ 248.

⁸⁾ 250.

⁹⁾ 250.

¹⁰⁾ 251. 253.

¹¹⁾ 255.

¹²⁾ 256.

ständigkeit des Bundes bringt mit sich die sichere Bewahrung der Gläubigen, die wohl in schwere Sünde fallen können, aber allen Gefahren zum Trotz doch gewißlich zur Herrlichkeit geführt werden.¹⁾

Das Endziel des Gnadenbundes.

Hiervon handelt das neunte Kapitel. Das Endziel des Bundes ist Gottes Verherrlichung. Alle Lehre ist daraufhin zu untersuchen, ob sie die Herrlichkeit Gottes ins Licht stelle oder nicht.²⁾ Allen Meinungen zum Trotz, die eine Veränderung des göttlichen Willens annehmen, die einen neuen Vertrag der Werke eintreten lassen wollen, weil Gott nicht zu seinem Ziel gekommen sei (Remonstranten), ist daran festzuhalten: Gott führt seinen einigen Ratsschluß, den die menschliche Sünde nicht verändern kann, in völliger Ordnung aus, zur endlichen Rettung des Sünders.³⁾

Die dritte Abschaffung des Werkbundes: durch die Ankündigung des Neuen Testaments. Die Ökonomie des Alten Bundes.

Die dritte Abschaffung, so fährt Kapitel 10 fort, geschieht durch die Ankündigung des Neuen Testaments. Hier führt Coccejus die gewohnten Bezeichnungen der Testamente ein, ohne sofort den neuen Begriff zu foedus gratiae und testamentum in Beziehung zu setzen. Er kommt aber, wie das folgende zeigt, hinaus auf eine Teilung des Gnadenbundes in zwei Ökonomien. Das Neue Testament nennen wir den Teil des Rates und Vorsatzes Gottes, durch den er beschlossen hat, der Kirche der Letztzeit, der Erben der Segnungen, vollkommenere Güter auf Erden in Christo zu schenken und sie zu vollenden. Der Neue Bund aber bezeichnet die Art und Weise, auf die Gott in dieser letzten Zeit mit den Sündern eine stipulatio einging, um sie zu ermächtigen, die Güter zu fordern, die den Erben testamentarisch vermacht sind.⁴⁾ Demnach hat das Testament der Gnade eine doppelte Ökonomie: 1. in exspectatione Christi, 2. in fide Christi revelati. In beiden Testamenten ist Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe.⁵⁾ Der Bund mit Abraham⁶⁾ geschah durch Christus, Abraham ist durch den

¹⁾ 257—265.

²⁾ 266—271.

³⁾ 272—274.

⁴⁾ 275.

⁵⁾ 277 f.

⁶⁾ Diese Erwähnung des Bundes mit Abraham könnte irreführen, da bisher nur vom Bunde mit Adam und vom foedus gratiae im allgemeinen die Rede war. Im 4. Kap. war nur ganz beiläufig Abraham erwähnt. Vgl. Kap. 3, 1 dieses Buches.

Glauben an ihn gerechtfertigt, sein Same ist in Christo gesegnet, die Heiligen haben Gottes Heil erwartet, David nennt Christum seinen Herrn, Paulus beweist aus Moses, daß Christus des Gesetzes Ende ist. Christus hat auch die Sünden der Väter versöhnt, und diese sind durch ihn zur Herrlichkeit geführt worden.¹⁾ Den Vätern wurde in promissione sive visione zum Glauben vorgestellt, was uns im Evangelium gegeben ist.²⁾ Die „Wurzel aller Verheißungen“, Gen. 3, 15, ward alsbald nach dem Fall offenbart.³⁾ 14 Sätze werden aufgestellt, die den Inhalt dieser Verheißung wiedergeben sollen. Wir fassen das Wesentliche zusammen: Das Weib soll mit seinen Nachkommen der Knechtschaft der Sünde durch den Satan unterworfen sein. Es soll ihm aber nicht gehorchen, sondern mit ihm in Feindschaft stehen (Verheißung der Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt!). Gott selbst verursacht die Feindschaft mit dem Teufel und die Freundschaft mit Gott. Der Same des Weibes, das bedeutet: alle Menschen, die Heiligung und Leben erben.⁴⁾ Christus als der zweite Adam, Adam als ein Sohn Christi,⁵⁾ sind in diesem Samen einbegriffen. Dem ganzen Samen kommt der Sieg über den Satan zu, vermöge der Gemeinschaft mit dem Erlöser. Der Sieger wird Gott und Mensch sein und selber nicht unter dem Fluch stehen. Das Zertreten des Kopfes bezeichnet den völligen Sieg über den Satan bis zur Auferweckung der Toten. Der Fersenstich bedeutet die kurzen Leiden, durch die der König vollkommen gemacht wird. Durch Bekehrung zu Gott im Glauben an das Verdienst des heiligenden Samens wird man seines Sieges theilhaftig. Alles das meint Coccejus klar in den Worten des Protevangeliums zu finden.⁶⁾ Diese Verheißung hat Gott schon vor der Sintflut (Abel) durch die Sakramente der Opfer versiegelt.⁷⁾ Durch die Opfer wird das Gewissen besprengt und gereinigt mit dem Blut des Mittlers, auf Grund des Glaubens an diese Verheißung.⁸⁾ Dann wird nach Hebr. 11 vom Glauben der Väter ausführlich gehandelt und dieser immer wieder als ein

¹⁾ 279—286.

²⁾ 287.

³⁾ 289.

⁴⁾ omnis massa humanitatis heres futura sanctitatis et vitae.

⁵⁾ Das ist gemeint im Sinne der später von Collenbusch folgendermaßen gut coccejianisch formulierten Gesamtauffassung: „Jesus ist der Mittelpunkt und Eckstein des Ganzen, das Mittelglied der Berechnung. In ihm ist Adam geschaffen, von ihm wird der Letzte der Menschen gerichtet; an ihm geht das Geschlecht seiner Brüder zu Gott . . .“ (Sam. Collenbusch, Theol. Abhandlungen, Reutlingen 1872, S. 35).

⁶⁾ 290—303.

⁷⁾ 305.

⁸⁾ 306.

Glaube an die Rechtfertigung beschrieben, wie ja auch sonst im Neuen Testament von Abrahams rechtfertigendem Glauben die Rede sei.¹⁾ Hier wird²⁾ ausführlich über die dem Abraham geschenkte Verheißung gehandelt, dessen Samen das Erbe der Welt zugesagt wird, ein Wort, das in der Christologie des Coccejus grundlegend wichtig ist und seinen Reichsbegriff weithin bestimmt. Als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens haben die Väter die Beschneidung empfangen.³⁾ Das Rote Meer, die Wolke, das Wasser aus dem Felsen, der Engel des Angesichts usw., das ist immer Christus. Gegen Christus haben sie gemurrt. Er ist typisch dargestellt im Bild der ehernen Schlange.⁴⁾ Auch Moses hat bereits von der Glaubensgerechtigkeit geweisagt.⁵⁾ So war also Christus schon vor der Gesetzeszeit Objekt des Glaubens zur Gewinnung der Gerechtigkeit und des Heils.⁶⁾

Der Unterschied der beiden Ökonomien des Gnadenbundes.

Das elfte Kapitel legt dar den Unterschied der früheren von der späteren Zeit in der Ökonomie des Gnadenbundes. Die Zeit bis zur Sendung des Mittlers wartet auf die Erlösung, der Sohn Gottes ist ihr noch nicht gegeben. Sie zeigt noch Finsternis und geringere Klarheit, weil die Offenbarung noch auf der Anfangsstufe steht. Die Übertretung blieb und richtete Zorn an, bis Christus sie wegnahm. *πάρεσις*, das ist ihr Charakter, gegenüber der endgültigen *δυναμωσις*.⁷⁾ Damit die Notwendigkeit der Gnade offenkundig würde, wird ans Licht gebracht die Ohnmacht des Fleisches, sich Gott zu unterwerfen, die Unfähigkeit des Gesetzes, die Sünde zu verdammen und den Sünder zu rechtfertigen. Durch Gottesgerichte (Sintflut, Verwirrung der Sprachen, Untergang Sodom's, ägyptische Plagen usw.) wird die Bosheit enthüllt und die Heiligkeit Gottes zur Geltung gebracht. Was im Alten Testament zum Gnadenbund gehörte, war gleichsam mit der Decke des Fluches verhüllt. Die Juden, auf deren Herzen ein Schleier lag, unterzeichnen gegen sich die Handschrift und bezeugen, daß sie Sünder sind, die Veröhnung brauchen. Das stammt nicht aus dem Gesetz des Glaubens, sondern aus dem der Werke. Es ist also von jener Zeit an zweierlei Bund und Testament vorhanden gewesen, Altes und Neues, zweierlei Forderung und Verheißung. Das bedeutet auch zweierlei Erbschaft: das Alte Testament spendet das Land Kanaan als Vorbild des himmlischen

¹⁾ 306—319.

²⁾ 314—321.

³⁾ 320.

⁴⁾ 322 f.

⁵⁾ 323.

⁶⁾ 324.

⁷⁾ 325 f.

Erbes, das Neue Testament dagegen gibt den Zugang zum himmlischen Erbe durch Christum und das Erbteil der Welt oder der Heiden in der Jetztzeit.¹⁾ Das erste Testament nahm im Hinblick auf die Vollstreckung seinen Anfang mit dem Auszug aus Ägypten, und dauerte so lange, als die *παυδαγωγία* herrschte. Es trat zu der Verheißung, die den Alten gegeben war, das Gesetz hinzu.²⁾ Das Gesetz steht der Gnadenverheißung und dem Testament, das dem Abraham ratifiziert ward, nicht entgegen, denn das Gesetz kann diesen Bund nicht zunichte machen. Es kann aber auch nicht lebendig machen, es soll vielmehr Israel zu dem Gott führen, der da heiligt. Des ersten Bundes Mittler ist Mose, des neuen Christus, der ihn mit seinem Opfer einführt. Der erste Bund, der nicht Vereinigung, sondern Feindschaft brachte, konnte unter Christo nicht bleiben. In ihm sollte das Erbe der Welt erscheinen, sollte das Volk Israel und die Heiden wieder zur Einheit gebracht werden.³⁾ Der erste Gesetzesbund ging allein Israel an, das mit der Erbschaft Kanaans begabt, diese Verheißung geistlicher Güter als Vorbild und Pfand der himmlischen empfing. Aus dieser Tatsache erklärt sich beim gläubigen Israeliten der so stark vorhandene Sinn für die Zeitlichkeit und die so besonders ausgebildete Furcht vor dem Tode.⁴⁾

Das mosaische Gesetz hat also verschiedene Seiten. Das Moralgesetz zeigt, was der Mensch Gott schuldet, welche Heiligkeit zur Gemeinschaft mit Gott erforderlich ist, welche Kraft der Fluch hat, wie es dem Fleisch unmöglich ist, sich Gott zu unterwerfen. Darum ist das Gesetz wegen der Übertretungen eingeführt, es richtet Zorn an. Als Zeremonialgesetz wiederum ist es ein Erziehungsmittel für das Volk Gottes. So wird das Gesetz der Zeremonien zu einem Gedächtnis der Sünden und einem Schatten der zukünftigen Güter, es schafft Ferne und Nahe (Eph. 2, 13) und führt in die tiefe Knechtschaft der Furcht des Todes. Das Strafgesetz endlich beweist Gottes gerechte Strenge und scheidet das Böse aus Gottes Volk aus.

So leitete das ganze Gesetz zu Christus, dem Beendiger der *παυδαγωγία* hin und bewahrte das Volk bis auf ihn.⁵⁾

Das Volk Israel war wohl das Volk des Eigentums, aber mit Ungerechten vermischt. Es hatte noch den Geist der Knechtschaft, nicht des Vertrauens und der Kindesfreiheit, der Geist Gottes ward

¹⁾ 327—330.

²⁾ 330.

³⁾ 332 f.

⁴⁾ 334.

⁵⁾ 335.

nicht allen gegeben, die dem Buchstaben nach Bundesglieder waren. Im Neuen Testament dagegen gibt es nur ein Volk auf Grund der Wiedergeburt, das an das Evangelium glaubt und tätigen Glauben beweist. Die Papisten führen ein neues Judentum ein, indem sie die Merkmale Israels: Ort, Thronsiß, Stadt, Namen und Kennzeichnung wieder aufbringen. Dagegen ist festzuhalten, daß auf die alte Knechtschaft vielmehr die neue Freiheit der Könige und Priester des Neuen Testaments folgt.¹⁾

Der Dekalog enthält die Summa des inneren und äußeren Gehorsams, den das natürliche Gesetz fordert. Er ist dem Bunde der Israeliten angepaßt. Das beweist z. B. die Erwähnung der Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens, das „lange leben im Lande“, das Sabbatgebot. Die Ausführungen über dieses Gebot²⁾ werden wir, um Wiederholungen zu vermeiden, in einem besonderen Abschnitt mit den anderen Äußerungen des Coccejus zur Sabbatfrage zusammenfassen.

Die Gebote des Gesetzes sind eine Norm für die Heiligung. Erst mit Mose beginnt die Gesetzeszeit, die vorhergehende kann nicht so bezeichnet werden. Im Dekalog sind Worte, die nicht zum Werkbund gerechnet werden können. Wenn Gott sich darin als Israels Gott bezeichnet, so sagt er, daß er es zum Erbe erwählt habe, um es zu heiligen. Die zehn Gebote sind nicht zum Werkbund, sondern zum Gnadenbund zu rechnen,³⁾ sie sind Gebote der Bekehrung, tragen also nicht gesetzlichen, sondern paränetischen Charakter. Mose kam es an auf die Beschneidung der Herzen. Der Werkbund ist mit Adam gemacht, das *foedus gratiae nudum* im Paradiese geschlossen und mit Abraham erneuert worden. Israel stand unter dem Gnadenbund. Mit Sündern läßt sich ein Werkbund gar nicht schließen. Es ist auch nicht denkbar, daß in einem Teil des Gesetzes der Gnadenbund aufgerichtet, in dem andern Teil der Werkbund sanktioniert wird. Eines schließt das andere aus. In ausführlicher Beweisführung (71 Thesen) wird zu erhärten gesucht, daß im Gesetz Moses der Gnadenbund, nicht der Werkbund in Frage kommt. Dabei hindert nicht, daß im Dekalog zeremonielle Bestandteile vorhanden sind. Sie sind Typen und Schattenbilder für das Neue Testament.⁴⁾

Die Verheißungen des Neuen Testaments sind besser nicht nur als die Verheißungen des Werkbundes, sondern auch als die des ersten, des Alten Testaments. Das erste verhiess das Erbe in Kanaan, leitete

¹⁾ 337.

²⁾ 338.

³⁾ Vgl. Sa 54 § 12. 16.

⁴⁾ 338.

zum äußeren Kultus an, wies auf Christum und das himmlische Leben hin. Es brachte *πάρεσις* der Sünden, aber auch Todesfurcht,¹⁾ Knechtschaft und Traurigkeit. Christus dagegen bringt mit seinem Testament *ἀρεσις*, Gerechtigkeit ohne Anklage der Schuld, schreibt das Gesetz ins Herz und gibt Gottesdienst im Geist, Friede, Freude, Freiheit und Zugang zum Vater. Im Alten Testament herrscht noch mancherlei Dunkelheit, im Neuen größere Klarheit. Hier wird im Unterschied zu dort der Kirche das Erbe der Welt gegeben, wenn auch nicht ohne Kampf; denn wir sollen mit Christo Krieg führen und regieren. Auch die erste Ökonomie hat die Weise eines Testaments gehabt. Es war dies aber von einem pactum (*συνθήκη*) kaum zu unterscheiden. Die, welche den Verheißungen nicht Glauben schenkten, die ging nur der Werkbund an und jenes strenge „Verflucht ist...“. Diesen wurden auch durch das Zeremonialgesetz die irdischen Dinge nicht gereinigt — alles war unrein. Sie hatten die Wahl, ob sie wollten durch das Gesetz verdammt werden, oder durch das Testament Gottes gerettet werden. Mose hat nicht nur das Gesetz gegeben — er hat auch als ein treuer Knecht Gottes die den Vätern ratifizierten Verheißungen wiederholt. Die folgenden Ausführungen über *ἀρεσις* und *πάρεσις*²⁾ seien wieder zurückgestellt für eine gesonderte Behandlung dieser Frage.

Die Sakramente des ersten Testaments waren: 1. die Beschneidung, das Siegel der Glaubensgerechtigkeit, dem Abraham gegeben im Blick auf den Besitz Kanaans (das dem Erbe der Welt gegenübersteht). Das dabei stattfindende Blutvergießen deutet auf Christum hin. Die Heiden mußten sich der Beschneidung unterziehen, wollten sie des Segens Abrahams theilhaftig werden. 2. das Passah-lamm, das auch ein Wahrzeichen der Tötung Christi ist, der für die Sünden der Welt geopfert ward.³⁾

Das erste Testament ist abgeschafft⁴⁾ nach folgender göttlicher Ökonomie: 1. durch die Errichtung des Aaronitischen Priestertums, 2. die Beschränkung des Kultus auf einen Ort und Altar, 3. die

¹⁾ Auf den Zusammenhang von irdisch bestimmter Hoffnung (das Erbe Kanaans) und Todesfurcht hat Coccejus oft aufmerksam gemacht, vgl. Sa 54 § 9.

²⁾ 339.

³⁾ 340. Sa 53 werden als Sakramente vor der Gesetzeszeit noch genannt der Baum des Lebens, die Opfer, die Sintflut, der Bogen in den Wolken, 55 weiter: Wasser aus dem Felsen, Taufe durch Meer und Wolke, Manna, eherner Schlange.

⁴⁾ 343—47.

Konzentration des Gottesdienstes auf den ersten und zweiten Tempel auf Morijah und die Abschaffung der Höhen, 4. die Verheißung der Ankunft Christi für den zweiten Tempel, 5. durch die Zulassung der Heiden zur Kirche, womit die Zeremonien hinfällig geworden sind, 6. durch die Zerstörung des zweiten Tempels und die Abdankung der Richter, Priester und Propheten.¹⁾ Indem die Fürsten dieses Zeitalters hinweggetan sind, fällt die Knechtschaft dahin. Die bisher nur ersehnte künftige Wohnstätte, d. h. das Reich Gottes samt seiner vollen Freiheit und seinen erwarteten Gütern ist deutlich kund geworden. Es gibt jetzt volle Vergebung, der Vorhang der Schatten ist hinweg, die Mittel des äußeren Kultus sind dahin.²⁾

Die Güter des Neuen Testaments.

Von den Gütern des Neuen Testaments handelt das zwölfte Kapitel. Voran steht 1. die Erweisung der vollkommenen Gerechtigkeit durch den stellvertretenden Gehorsam des Sohnes Gottes, der dem Gesetz Genüge tut. Er leidet als unser Bürge und Haupt, seine Gerechtigkeit wird uns zugerechnet als Erbschaft von unserm Bruder Christus und Gott, unserm Vater.³⁾ 2. Die klare Kundmachung des Namens Gottes durch Jesu Leben bis zu seiner Thronbesteigung. Als der große Prophet hat er nicht nur das Reich Gottes angekündigt, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zur Geltung gebracht, sondern sich auch als den wahren Christus bezeugt. Er ist von Gott bestätigt, nicht allein während seines Lebens, sondern auch nach seiner Himmelfahrt, in der ganzen Geschichte der Kirche.⁴⁾ 3. Die Einschreibung des Gesetzes Gottes in die Herzen durch den Geist Gottes, der im Gegensatz zum Alten Bund im Neuen Testament ein Geist der Kindschaft, nicht der Knechtschaft ist.⁵⁾ Zu diesem Punkt kommen später⁶⁾ noch weitere Ausführungen, die wir hier einschieben. Christus hat (gegen die Papisten und Sozinianer) keine neuen Gebote gegeben. Jeder evangelische Nomismus lästert Gottes Gesetz und den Gehorsam Christi. Er hat die alten Gebote in einer Summa erläutert und in die Herzen der Gläubigen eingegraben. Die Liebe zu Gott, die er den Inbegriff des Gesetzes nennt, ist vor allem eine Beschaffenheit des Willens, der sich ihm als dem Herrn beugt. Lohnsucht und bloßes Glückseligkeitsstreben sind zu verwerfen. Das Gesetz bleibt für uns Norm und Mittel für unsere Heiligung, es

¹⁾ 347. ²⁾ 348. ³⁾ 350. ⁴⁾ 351. ⁵⁾ 352. ⁶⁾ 357—403.

wird für uns das königliche Gesetz der Freiheit, ein in uns eingepflanztes Wort. Es zügelt und bewahrt uns und erzeugt in uns eine immer erneute Sehnsucht nach der Erlösung vom Leibe dieses Todes. Es ist gut und nützlich, aber es kann nicht rechtfertigen und lebendig machen. Darum darf es nicht mit dem Evangelium vermengt werden. 4. Die Losprechung des Gewissens, die die bloße Pareſis und den Zorn ablöst. Die Rechtfertigung bringt eine volle Hinwegnahme der Übertretung, Christus vermittelt sie immerfort als der Fürsprecher — ohne Indulgentien, Verdienste der Kirche, Ablass und Segeseuer. Die *justificatio activa* ist zwar gleichermaßen ein Gut des Alten wie des Neuen Testaments. Doch die *justificatio passiva*, die Rechtfertigung im Vollsinn, ist rein neutestamentlich, weil in der vergangenen Ökonomie dem Trost noch der Zorn untermischt ist, da das Gesetz in Christo noch nicht getötet war.¹⁾ 5. Die Freiheit wird der Knechtschaft gegenübergestellt. Die Knechtschaft entsteht aus der Todesfurcht. Diese hat ihren Ursprung darin, daß den Gesetzesübertretern Tod und Lebenstrübsale angedroht waren. Sie standen im Gegensatz zu einem langen und gesegneten Leben in Kanaan, das als zeitlicher Lohn den gläubigen Bundesgenossen verheißen wurde. Gott wollte die Kirche in ihren Kindesjahren mit irdischen Gütern trösten. Diese Todesfurcht fällt jetzt dahin. Mit ihr ferner die Knechtschaft unter die Elemente der Welt, unter das unerträgliche Joch der Zeremonien, unter die Fürsten dieses Zeitalters, die Pfleger und Vormünder, denen das alte Volk unterworfen war. Sie haben die Satzungen und Gebote erneuert, eingeprägt, erklärt und ausgeführt.²⁾ Christus hat durch sein Blut das Gesetz der Gebote in Satzungen (Eph. 2, 15) ausgetilgt und die Handschrift ans Kreuz genagelt. Er hat diese Fürstentümer und Gewaltigen ihrer Herrschaft entkleidet, sie als ohnmächtig an den Pranger gestellt und im Triumph dahingeführt (Kol. 2, 14 f.). Uns aber hat er gemacht zu Priestern, daß wir mit kindlicher Zuversicht im Namen des Sohnes Gott nahen können — zu Königen: alles ist uns in Christo untertan. In gleicher Freiheit sind die Kinder Gottes auch nicht mehr den Propheten untertan, es braucht sie niemand zu lehren, weil sie Gott kennen. Zwar hört der Dienst des Wortes nicht auf, aber es wird kein neues Offenbarungswort mit prophetischer Autorität gegeben, nach dem Wirken Christi

¹⁾ 353.

²⁾ Vgl. die ausführlichere Darstellung bei regnum. Eine Wiederholung läßt sich hier nicht ganz vermeiden.

und der Apostel. Ferner ist die Wahrheit nicht gebunden an eine bestimmte Person, an ein Kollegium, einen Sitz oder Ort. Vormalß gab es Ausleger und Vollstrecker des Gesetzes, die auf dem Stuhl Moßis saßen. Jetzt ist Christus unser Lehrer, der uns durch die Salbung lehrt. Er regiert seine Kirche durch die Schrift, das geordnete Amt des Wortes und den Erweis der Schriftwahrheit am Gewissen.

Weil durch diese Verheißung der Freiheit die Herren dieser Welt abgeschafft sind und Gott in Christo allein unser Hirte und Gott ist, wird die Zeit des Neuen Testaments Reich Gottes und Reich der Himmel genannt — denn Menschenherrschaft und Knechtschaft sind in der Kirche abgetan. Überall stellt hier Coccejus den Gedanken der Freiheit heraus. Diese freie Kirche ist eine Tochter des himmlischen Jerusalem, sie hat Gemeinschaft mit den im Himmel Vollendeten. Im Himmel winkt dann der Besitz einer höheren Stufe der Freiheit.¹⁾ 6. Ein weiteres Gut des Neuen Testaments ist der Friede zwischen Juden und Heiden. Die Kirche wird unter den Heiden aufgebaut. Das ist das Erbe der Welt.

Die Aufzählung dieser neutestamentlichen Güter, die im Gegensatz stehen zu den Wirkungen des Werkbundes, sind, wie Coccejus am Schluß ausführt, in dem „compendium“ Röm. 14, 17: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede, Freude im Heiligen Geist“ zusammengefaßt. Der Hinweis auf diese Zusammenfassung zeigt, daß er mit vollem Bewußtsein den Höhepunkt seiner Ausführungen über die Entfaltung des Bundes zu einer Erläuterung der Idee des Gottesreiches benutzt.²⁾

Die Sakramente des Neuen Testaments.

Das 13. Kapitel beschäftigt sich mit den Sakramenten des Neuen Testaments.

Die sichtbaren Zeichen dienen zur Befestigung der evangelischen Geschichte.³⁾ Darum nennt Christus den Kelch ein Testament = berit, foedus. Die Sakramente sind Bundeszeichen, Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, Bestätigungen des Bundes eines guten Gewissens mit Gott (1. Petr. 3, 21). Sie sind gebunden an das Wort und in ihm enthalten. Wer sie verachtet, der verachtet den Bund Gottes.

Diese Zeichen sind geeignet zu lehren, ein treffliches Mittel, die Kirche Christo zu verpflichten im Bekenntnis der Wahrheit.⁴⁾ Darum

¹⁾ 354.

²⁾ 355 f.

³⁾ 405 f.

⁴⁾ 406—409.

hat es Satan auf sie abgesehen, und Gott hat es zugelassen, daß sie durch Menschenaktionen verändert worden sind.¹⁾ Die falschen Sakramente der Papisten,²⁾ die sich mit Taufe und Abendmahl nicht begnügen wollen, sind ebenso verwerflich, wie die Lehren der Sozialianer, die die Taufe als ein Joch ansehen und darum unterschätzen. Die Taufe ist ausdrücklich durch Christus angeordnet.³⁾ Sie ist nicht nur Marke und Kennzeichen des Christentums,⁴⁾ sondern Sinnbild von etwas Höherem, ein Antitypon der Sintflut,⁵⁾ das die Vernichtung des alten Menschen und das neue Leben aus dem Tode in der Gemeinschaft mit Christo lehrt.⁶⁾ So versiegelt sie die Gnade des dreieinigen Gottes.⁷⁾ Alles Äußere an ihr: das Eintauchen, die Bessprengung ist ein Zeichen für die geistlichen Güter.⁸⁾ Wer auf den König der Gemeinde getauft ist, dem ist die Vergebung der Sünden versiegelt, er ist als Christi Eigentum seiner Herrschaft unterstellt und seiner Salbung teilhaftig.⁹⁾ So erweckt und befestigt die Taufe den Glauben, befragt uns über die Aufrichtigkeit unserer Buße und unseres Glaubens und veranlaßt uns zur Gewissensforschung. Gott gibt Zeugnis unserm Herzen und versichert uns eidlich seiner Gnade. Wir aber stimmen Gott zu mit reinem Gewissen durch den Glauben.¹⁰⁾

Wenn auch im Neuen Testament die Wirkungen der Gnade in gewissem Sinne der Taufe zugeschrieben werden, so handelt es sich doch immer um den gläubigen Gebrauch des Siegels.¹¹⁾ Die Taufe gibt keinen neuen Habitus, ist kein Gefäß mit Medizin.¹²⁾ Die Sakramente sind auch keine moralischen Mittel und Ursachen. Das Zeichen ist kraft des göttlichen Wortes und Eides Ursache der Glaubensgewißheit und der Tröstung für die Gläubigen durch die Gemeinschaft mit Christo und die Einwohnung des Heiligen Geistes.¹³⁾ Bei den Papisten wird der Priester zum Thaumaturgen.¹⁴⁾ Die Schrift redet nicht wie die römische Kirche von der Zuwendung der Verdienste Christi.¹⁵⁾

Die Taufe tritt im Neuen Testament an die Stelle der Beschneidung.¹⁶⁾ In diesem Sinne wird die Kindertaufe besprochen. Sie besteht zu Recht,¹⁷⁾ denn die Apostel haben ganze Häuser getauft.¹⁸⁾ Adam hätte, wenn er in seiner Rechtschaffenheit geblieben wäre, das Erbe der Gottesebenbildlichkeit auf seine Nachkommen fortgepflanzt. Anstatt dessen sollen jetzt die Kinder der Gläubigen geheiligt werden.¹⁹⁾

¹⁾ 410. ²⁾ 413. ³⁾ 414—16. ⁴⁾ 427. ⁵⁾ 418. ⁶⁾ 419. ⁷⁾ 427.

⁸⁾ 420. ⁹⁾ 421. ¹⁰⁾ 428. ¹¹⁾ 425. ¹²⁾ 434. ¹³⁾ 436.

¹⁴⁾ 437. ¹⁵⁾ 438—442. ¹⁶⁾ 447. ¹⁷⁾ 450. ¹⁸⁾ 461. ¹⁹⁾ 456.

Die Taufe versiegelt gleichwie die Beschneidung den Gläubigen den Bund, in den sie aufgenommen werden und darin sie Kinder haben, die heilig sind.¹⁾ Die Erwachsenen bekennen bei der Taufe ihren Glauben — die Liebe, welche alles hofft, urteilt, daß sie aufrichtig bekannt haben. Bei den Kindern bekennen die Eltern den Glauben — und die Liebe, welche alles hofft, urteilt, daß die Kinder schon wahrhaft geheiligt sind.²⁾ Sie sollen aber nun nicht ausruhen auf dem Glauben der Eltern.³⁾

Das Abendmahl kann in keinem andern Sinne ein neues Testament genannt werden, als die Beschneidung ein Bund Gottes heißt.⁴⁾ Es ist ein Zeichen und Siegel, welches das Eigentum und Recht jenes Testaments bekräftigt. Es läßt uns Dank sagen, daß Gott uns testamentarisch ein Erbe vermachet hat. Wenn der Kelch Testament heißt, so bedeutet das: dies Sakrament wird den einzelnen gegeben zur Gewährleistung des Testaments. Es ist ferner eine Verkündigung des Todes Christi, aber das „solches tut zu meinem Gedächtnis“ ist nicht bloß theoretisch, sondern glaubensmäßig aufzufassen. Wenn Christus sagt: „mein Leib“ — so bedeutet dies das Zeichen der Gemeinschaft des Leibes Christi durch den Glauben.⁵⁾ Das Symbol zur Befestigung des Glaubens verbindet uns so mit der Gemeinschaft des Leibes Christi, daß wir nicht weniger empfangen, als wenn sein Leib in unsere Substanz eingegangen wäre.⁶⁾

διαθήκη (1. Kor. 11, 25) bedeutet Testament, eine Erklärung des letzten, unveränderlichen Willens über die Erbschaft, welche durch den Tod ratifiziert wird.⁷⁾ Der Apostel wechselt die Begriffe *διαθήκη* und Verheißung aus, weil die Verheißung ein Testament einschließt. Die Verheißung wird ein Testament genannt, um 1. die Unveränderlichkeit des letzten Willens, 2. das Erben der verheißenen Güter durch Christum auf Grund des Adoptions- und Kindschaftsrechtes und 3. die durch den Tod des Testators gegebene Unveränderlichkeit des Willens zum Ausdruck zu bringen.⁸⁾ Es ist dies aber der unwiderstehliche Wille des Vaters und des Sohnes — darum hat die Verheißung die Art eines Vertrages.⁹⁾ Die Erbschaft wird durch das Blut des Sohnes Gottes erlangt, es war nicht nötig, daß auch der Vater für das Testament starb.¹⁰⁾ Mit diesem *διαθήκη* bei Paulus kommt überein Christi Wort: „das Neue Testament in meinem Blute“. ¹¹⁾ Er stellt sich

¹⁾ 457.

²⁾ 457.

³⁾ 459.

⁴⁾ 465.

⁵⁾ 466—68.

⁶⁾ 469.

⁷⁾ 470.

⁸⁾ 471.

⁹⁾ 472.

¹⁰⁾ 473 f.

¹¹⁾ 475.

damit als Testator hin, der ein vollkommneres Testament bringt als das Alte, das noch mit Tierblut zu schaffen hatte.¹⁾ Christus bringt die Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder, macht frei von der Knechtschaft der Schatten, gibt die Zurechnung seines Gehorsams und ein gutes Gewissen, läßt die Seinen mit regieren in der Welt, indem auch die Heiden berufen werden, und erhebt sie nach Leiden zur Herrlichkeit.²⁾ Das „für viele“ bezeugt ja die Erbschaft der Welt, die Versöhnung der Juden und Heiden und die Zusammenfassung des Alls unter ein Haupt, zu unvergänglicher Gemeinschaft mit den Himmelsbewohnern.³⁾

Das Abendmahl ist kein Opfer. Das Opfer Christi kann nicht wiederholt werden, die Opfer des Alten Bundes sind Vorbilder des einigen Opfers Christi.⁴⁾ Dem Abendmahl entspricht im Alten Testament das Passahlamm.⁵⁾ Das Essen der Opfer im Alten Bunde, der von den Sündopfern essende Priester — sind Vorbilder des die Sünde des Volkes tragenden Christus.⁶⁾ Das Abendmahl ist vielmehr ein Gedächtnis des einigen Versöhnungsopfers, das auch für die Fernen, die noch nicht herzugekommen sind, geschehen ist. Brot und Wein sind ein Gedächtnismahl der Opfertat — das ist der Wahrheitskern des Opfergedankens (vgl. Cyprian).⁷⁾

Durch ein geistliches Essen wird uns die Gemeinschaft mit Christus versiegelt. Das erfordert auf unserer Seite Glauben.⁸⁾ Dieser Gehorsam des Glaubens, der durch Zustimmung des guten, sorgfältig erforchten Gewissens erfolgt, ist unsere Erwiderung auf die göttliche Stipulation. So erhalten wir das Recht, das Sakrament zu empfangen, wodurch wir zugleich unsere Gegenverpflichtung (restipulatio) kund tun und als mit Christus Vereinte Gott als unsern Vater anrufen. Indem also der Stipulation die Gegenverpflichtung entspricht, erhält das Testament Kraft und Wirkung eines Vertrages: der Neue Bund wird aus dem Neuen Testament geboren.⁹⁾

Die in der Kirche erst spät aufgekommene¹⁰⁾ Lehre von der Transsubstantiation ruft Christus aus dem Himmel, legt ihn in Hand, Mund und Magen, schließt ihn durch die Annahme der Lokalpräsenz in den Hostienschrank, in das *ταμειον* (Matth. 24, 26). Das ist antichristlich.¹¹⁾ „Mein Leib und Blut“ ist nicht zu verstehn im Sinne der Lokalpräsenz, sondern in dem der Versinnbildlichung und Versiegelung. Die Schrift betont den Geist und den Glauben.¹²⁾ Nach Luk. 17, 20 f.

1) 477. 2) 478. 3) 480. 4) 483 f. 5) 485. 6) 488.

7) 482. „Zeichen des Opfers, nicht Opfer selbst“ 491.

8) 492 f. 9) 494. 10) 508. 11) 505. 524—27. 12) 511. 523. 505.

kommt das Reich Gottes nicht mit äußeren Gebärden. Die neutestamentliche Lehre vom Reich Gottes steht im Widerspruch zu dem Haften am irdischen Herrschaftssitz, das zum Glaubensgrundsatz der Papisten geworden ist. Der Antichrist will ein sichtbares Reich, bindet die Kirche an einen bestimmten Ort und den Heiligen Geist an einen bestimmten Thron. So ist auch das Verschließen Christi in die Messe ein Bekenntnis zu dem antichristlichen Reich mit äußeren Gebärden. Die Kirche des Neuen Testaments aber ist allein Gott bekannt, von der Welt wird sie verfolgt und nicht als solche erkannt.¹⁾ Nur der Glaube an die sichtbare Zukunft Christi schützt vor dem Irrglauben an die sichtbare Gegenwart Christi auf Erden im römischen Sinn.²⁾ Luk. 17, 20 spricht mit entscheidender Deutlichkeit gegen diese römische Auffassung von einem sichtbaren Reich auf Erden,³⁾ das Gottesreich ist vielmehr himmlisch nach Ursprung, Wesen und Mitteln.⁴⁾ Gegen das Meßopfer mit seiner Irrlehre von der leiblichen Gegenwart Christi wird außer Matth. 24, 26 f. noch besonders Hebr. 9 und Joh. 6 geltend gemacht.⁵⁾

Der Sitz der Herrschaft im Neuen Testament und das Regiment der Kirche.

Vom Herrchersitz im Neuen Testament und von der Leitung der Kirche handelt das 14. Kapitel.

Auch dieser Abschnitt, der sich anschließt an die letzten Ausführungen über die Messe, ist durchaus antirömisch bestimmt. Es ist nicht schriftgemäß, im Neuen Testament eine unfehlbare Herrschaft und einen Thronszitz unter den Völkern zu errichten.⁶⁾ Wohl aber wird in der Schrift das Zepter der Gottlosigkeit, der Thron der Ungerechtigkeit geweisagt. Das ist das Reich des Antichristen, dessen Glieder die Güter des Neuen Testaments nicht erkennen.⁷⁾ Rom hat Menschen-satzungen, es bringt Lasterung und Kreuzigung Christi. Das einzige Ziel der Ämter in der Kirche ist die Rechtfertigung und Rettung der Menschen. Wir sind in das Reich berufen, in dem Jehova allein Richter, Gesetzgeber und König ist. In der Kirche ist nichts zu vertreten als das Gebot Christi, das zusammengefaßt ist in Glauben und Liebe. Darin ist aber auch das Gebot guter Ordnung enthalten. Jedoch wird dies nicht bis ins Einzelste bestimmt, es ist vielmehr der Kirche überlassen, Ordnungen und Einrichtungen zu schaffen. Freilich sollen die Jüngeren und Unerfahrenen den Älteren und Weiseren gehorchen,

¹⁾ 528. ²⁾ 529. ³⁾ 530. ⁴⁾ 532. ⁵⁾ 533. ⁶⁾ 535. ⁷⁾ 536.

es soll nicht Gewalt, sondern Vernunft und Liebe gelten. Das soll aber die Kirche erwählten Ältesten befehlen. Rät jemand der Gemeinde oder den einzelnen etwas, was nicht Wort des Herrn oder klare Folgerung aus Gottes Gesetz ist, so soll er wie Paulus 1. Kor. 7 seine Worte von denen des Herrn unterscheiden. Geistlicher Rang und Herrschaftsanspruch dagegen wirken auf die Bruderschaft wie eine Pest. Dem Reiche Christi läuft aller Herrscherdünkel schnurstracks entgegen.¹⁾ Jehova allein will zu Zion herrschen. Politische Gewalt darf nicht von Menschen oder einem Kollegium auf Glaubenssachen und Kultus übertragen werden, um durch gesetzliche Verordnung etwas zu veranlassen, was gegen Gottes Wort ist.

Was die Kirchengzucht betrifft, so ist als ihr doppelter Zweck festzuhalten, daß es gilt, den Nächsten zu gewinnen und sich nicht fremder Sünde theilhaftig zu machen. Darum soll man die Ordnung halten, die Christus Matth. 18, 15 ff. vorgeschrieben hat, vgl. 1. Kor. 5, 16, 22; 2. Thess. 3, 14 f.; Röm. 16, 17. Es sind keine Ämter nötig in der Kirche als die, welche vom Apostel in Röm. 12, 6 ff. und Eph. 4, 11 bezeichnet sind.²⁾

Die vierte Abschaffung des Werkbundes: durch den Tod des Leibes.

Das 15. Kapitel setzt die Abrogationen weiter fort, deren letzte im 10. Kapitel erörtert wurde. Durch die vierte Abschaffung des Werkbundes, den Tod des Leibes, geschieht die Vernichtung des Streites der Sünde.³⁾ Zu der Versöhnung und Rechtfertigung kommt die Heiligung, das ist die Erneuerung als fortgesetzte Reinigung von den Lasten und die Erweckung der Tugenden. Es gehört diese wahre Reinigung und Zerstörung der Werke des Teufels zu Christi Werk.⁴⁾ Wo der Geist der Heiligung nicht ist, da ist Finsternis im Intellekt und Bosheit im Willen.⁵⁾ Die Betonung der Heiligung mindert nicht den Trost des beängstigten Gewissens, sondern führt zu völliger Freude, weckt die Tränen auf und widerlegt die Verleumdung der Feinde.⁶⁾ Als die, welche unter der Gnade sind, halten wir mit geförderter Erkenntnis und größerer Freude das Gesetz Gottes,⁷⁾ be-

¹⁾ Dominatus erläutert Coccejus folgendermaßen: Est autem dominatus, quando, vel in magna vel in parva re, ratio dicendi et faciendi, silendique item et non faciendi, obtruditur auctoritas et pronuntiatio sive unius sive multorum hominum. Et ei regno hominum omnis perplexitas et mutuus contentus adjunctus est.

²⁾ 537. ³⁾ 538. ⁴⁾ 539. ⁵⁾ 547. ⁶⁾ 541. ⁷⁾ 543.

freit durch den Lebensgeist in Christo vom Gesetz der Sünde und des Todes.¹⁾ Das bedeutet aber nicht Beendigung des Kampfes. Im Gläubigen ist noch zweierlei übrig, was vom Gesetz und Werkbund herrührt: das Ringen mit dem Fleisch, das zeitliche Elend und der Tod. Diese Wirkung des Gesetzes wird aber vielmehr ein Mittel und eine Gelegenheit zur Erweisung der Gnade. Der Kampf mit dem Fleisch bleibt zur Erprobung des Glaubens und der gegenseitigen Liebe und zur Entzündung der Hoffnungssehnsucht nach dem ewigen Leben. Auch das Elend, die Trübsale und der Tod sind da zur Verherrlichung Gottes: zur Erprobung des Glaubens, zur Zügelung der Sünde, als Gelegenheit zur Liebesübung.²⁾

Was im Wiedergeborenen noch übrig ist von der Neigung zum Bösen in Seele und Leib, als Glut unter der Asche, als angeborene Lust und zuständliches Gebrechen des sittlichen Lebens, das wird bildlich Fleisch genannt.³⁾ Ist diese Neigung auch noch vorhanden, so besteht doch ein fundamentaler Unterschied zwischen Nichtwiedergeborenen und Wiedergeborenen. Im Unwiedergeborenen ist kein Kampf des Geistes wider das Fleisch.⁴⁾ Er kennt zwar auch die Anklagen der Gedanken und die Bezeugung des dem Gesetz zustimmenden Gewissens — dies kann wohl eine zügelnde Kraft sein gegen das Böse, aber es erzeugt nicht Gehorsam und Lust am Gesetz. Das ist allein möglich durch den in uns wohnenden Geist Christi, den nur der Wiedergeborene erhält.⁵⁾ „Allein durch die Lehre“ wird niemand wiedergeboren.⁶⁾ Freilich: der Wiedergeborene — Röm. 7 handelt von ihm — hat noch Sünde.⁷⁾ Jeder oberflächliche Sündenbegriff (Rom, Sozinianer) bringt in Verzweiflung oder in Sicherheit, Hochmut, Heuchelei und Untreue.⁸⁾ Aber in den Wiedergeborenen ist eine wahrhafte Sehnsucht nach Heiligung. Das bleibt nicht ohne Frucht. Die Begierden werden von Tag zu Tag mehr bezwungen in der Übung des Glaubens und der Liebe.⁹⁾ Der Glaube hat seinen Habitus: aus dem Kinde in Christo wird ein Erwachsener, der Same Gottes bleibt in uns,¹⁰⁾ der Glaube hört in den Erwählten nicht auf, sie sterben nicht in ihren Sünden.¹¹⁾ Gegen den Sozinianer Jonas Schlichting wird besonders der Zusammenhang zwischen dem Glauben an die Genugtuung Christi und der Gottseligkeit betont.¹²⁾ Der Geist

1) 544. 2) 545. 3) 551. 4) 554. 5) 557.

6) 562. Das „sola doctrina“ ist analog dem „sola fide“ gebildet.

7) 572. 589. Gegen den Perfektionismus vgl. auch Sa 45 § 15.

8) 573—577. 9) 580 f. 10) 604 f. 11) 606. 12) 587.

muß im Wiedergeborenen siegen, er sündigt nicht mehr mutwillig.¹⁾ Aber der Kampf hört in diesem Leben, das noch keine höchste Vollkommenheit bringt, nicht auf.²⁾ Bei Sünden, die das Gewissen stören, hat der Gläubige immer wieder Zuflucht zu nehmen zu der Gnade, eifrig sein Gewissen zu erforschen³⁾ und um ein reines Herz zu bitten.⁴⁾

Die fünfte Abschaffung des Werkbundes: durch die Auferweckung des Leibes.

Das 16. Kapitel bringt die fünfte und letzte Abschaffung des Werkbundes. Sie geschieht durch die Auferweckung des Leibes. Durch diese hört alle Geltung des Werkbundes in den Gerechten auf. Es bleibt allein die Wirkung der Mittlerschaft des Bürgen und seines Gehorsams. Diese aber ist ewiges Leben und Seligkeit. So wird durch die Endwirkung des Gnadenbundes alle Nachwirkung des Werkbundes und alle Folge der Sünde aufgehoben.⁵⁾ Die Auferstehung wird als ein Erbe durch Christus gewonnen, kraft der Vereinigung mit ihm. Unser Bürge und Haupt hat das Recht des Erstgeborenen unter vielen Brüdern als der Erstling erlangt. Kraft seines Verdienstes erstehen auch wir zum Leben.⁶⁾

In der Auferstehung werden Leib und Seele vereinigt und lebendig gemacht zum Leben oder Gericht.⁷⁾ Vorher gibt es nicht Lohn und Erbe noch Vollendung. Aber gewissermaßen empfangen die Seelen der Frommen schon im Tode die Vollendung und Verherrlichung, weil sie bei Gott sind in der himmlischen Stadt. Ebenso sind die Ungerechten, trotzdem sie erst im Gericht dem Vollmaß der Strafe übergeben werden, schon gleich nach dem Tode im Gefängnis und in der Strafe.⁸⁾ Die sozinianische Lehre von der Seelenvernichtung, ebenso die von der Empfindungslosigkeit und dem Schlaf der Seele im Zwischenzustand und die vom Segesfeuer sind zu verwerfen.⁹⁾ Die Seelen der Frommen, deren Vollendung schon auf Erden beginnt, haben kraft der Bürgschaft Christi eine Stätte im Himmel, er hat

¹⁾ 593 f. ²⁾ 597.

³⁾ 606. Die Vorliebe für die *examinatio conscientiae* (cf. 1. Thess. 5 § 120), die uns schon Foed. 428, 494 begegnete, erinnert lebhaft an Amesius. Cons. ag. § 4, p. 504^a empfiehlt Coccejus für die Vorbildung der Theologiestudierenden: *notitiam Christianarum virtutum et vitiorum atque omnino casuum conscientiae*. Daß er dies gerade für Franeker tut, hat seinen besonderen Grund in der dort noch von Amesius her nachwirkenden Tradition.

⁴⁾ 606. ⁵⁾ 609. ⁶⁾ 611. ⁷⁾ 612 f. ⁸⁾ 614. ⁹⁾ 615—17.

ihnen durch seinen Gerichtstod das Recht ratifiziert, dort zu bleiben.¹⁾ Schon die Väter haben begehrt, die Ausführung der ewigen Bürgerschaft zu sehen,²⁾ auch ein Abraham und Mose haben an ein ewiges Leben geglaubt.³⁾ Die Auferstehung der Toten hat indes in der Schrift auch einen geistlichen Sinn. Eine zwiefache geistliche Auferstehung wird in ihr gelehrt: 1. die Bekehrung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums nach Christi Himmelfahrt. Die Verhärtung derer, die nur das Bekenntnis des Evangeliums annehmen und der Verführung der Irrlehren, besonders des Antichrists, unterliegen, ist der zweite Tod. 2. Die zweite Auferstehung aber ist die endliche Gewinnung der Welt, besonders der Juden, nach der Bezwungung des Antichristen.⁴⁾ Diese geistliche Analogie zeigt, daß Gott auch mächtig ist, das Fleisch aufzuwecken, hängen doch die Vernichtung des geistlichen und des leiblichen Todes eng zusammen.⁵⁾

Abzulehnen ist die chiliaistische Meinung, daß die verstorbenen Heiligen dem Fleische nach auferstehen werden, um unter den Menschen zu leben und eine weltliche Herrschaft auszuüben vor dem jüngsten Gericht. Das ist ein jüdischer Irrtum, der seine Wurzel hat in der Verderbung der Auferstehungshoffnung durch den Wahn der Überschätzung des irdischen Gutes. Wohl wird auch das Land Kanaan mit andern Ländern dahin kommen, daß es eine Wohnstätte der Heiligen ist und fortan nicht mehr von den Heiden zertreten wird — doch handelt es sich im Neuen Bunde vor allem um die Gemeinschaft mit dem himmlischen Jerusalem. Daß Elias, Henoch und Mose auf die Erde zurückkehren werden, ist aus der Schrift nicht zu erweisen. Christus erweckt in zwiefacher Art: aus dem Tode der Sünde und bei der Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage.⁶⁾ Die Auferstehung der Ungerechten zum Gericht ist eine Folge des Werkbundes, weil bei ihr die Exekution des Gesetzes erfolgt.⁷⁾ Die Auferstehung wird durch die Bezeichnung Erlösung des Leibes als eine Frucht der Genugtuung Christi bezeichnet. Auch der Leib, der ebenso erlöst ist wie der Geist, muß zur Erbschaft gebracht, nicht allein von allem Elend befreit werden. Wie Christo selbst die ganze Vollendung seiner Person geschenkt ward, so verheißt er auch dem Leib und der

¹⁾ 619. 621, vgl. 611. 614. *Servator ex ipsa foederis formula promissionem et spem vitae aeternae, quae fuit in sanctis, confecit.*

²⁾ 623.

³⁾ 625 f.

⁴⁾ 626.

⁵⁾ 627.

⁶⁾ 629.

⁷⁾ 630.

Seele des Gläubigen das Leben.¹⁾ Das ist die Adoption, das Gelangen zum vollendeten Stand der Kindschaft.²⁾

Die biblische Bestimmung der Zeit für die Auferstehung ist eine doppelte: 1. Zuerst muß der Abfall kommen und der Antichrist offenbart werden; 2. geschieht sie mit der letzten Posaune.³⁾ Die letzte Zeit steht uns bevor. Das ist ein starker Antrieb zur Heiligung.⁴⁾

Nach 1. Thess. 4 und 1. Kor. 15 werden nunmehr die Eschata behandelt. Ausführlich wird hier die Frage besprochen, was die Übergabe des Reiches durch den Sohn bedeutet und seine Unterwerfung unter den Vater.⁵⁾ Doch sei dieser Gegenstand der Darstellung des Reiches vorbehalten. Die Behandlung der Jenseitsfragen ist knapp.

Die Höllestrafen der Verzweiflung ohne Möglichkeit der Umkehr sind ein notwendiger Ausdruck der Strenge Gottes. Wenn die Strafe ohne Christi Gehorsam von selbst beendet werden könnte, so würde das Sündengesetz die Kraft des Todesgesetzes verleugnen und so das Reich des Todes unendlich machen.⁶⁾ Auch in der Herrlichkeit, wie in der Verdammnis gibt es Stufen. Doch begnügt sich Coccejus mit kurzen Andeutungen.⁷⁾ Die Weissagung vom neuen Himmel und der neuen Erde ist metaphorisch zu verstehen, sie bezieht sich auf den Stand der Kirche vor dem jüngsten Gericht⁸⁾ (vgl. die Auslegung der Apokalypse).

Bund und Testament.

Bevor wir dazu übergehen, zu zeigen, wie Coccejus diese Fassung der Bundesgedanken in der Polemik bei zwei Hauptfragen geltend macht, ist zuerst noch eine bisher wenig berücksichtigte Vorfrage zu erledigen: in welchem Verhältnis steht der Bund zum Testament? Weil *διαθήκη* sowohl Bund heißt als Testament und weil in der Schrift sich beide Bedeutungen nachweisen lassen, ist ihm von vornherein dies Begriffspaar in fester Verbindung gegeben. Der Werkbund wird dem Testament nicht untergeordnet, die Testamente sind von ihm zu unterscheiden.⁹⁾ Dagegen wird im Gnadenbund das ewige Testament kund, das seinen Ursprung hat in dem Vertrag

¹⁾ 632, vgl. 612 f. 624. ²⁾ 632. ³⁾ 633.

⁴⁾ 635. „Ultimum tempus nobis imminet“. ⁵⁾ 638—643.

⁶⁾ 644—646.

⁷⁾ 647. Immerhin verdient diese Bemerkung hervorgehoben zu werden im Blick auf die Vorliebe Collienbuschs und Hasenkamps für die Jenseitsstufen.

⁸⁾ 649 f. ⁹⁾ Hebr. 8 § 36.

zwischen Vater und Sohn.¹⁾ Man kann beides sagen: der Bund stützt sich auf ein Testament und: der Bund gestaltet sich zu einem Testament,²⁾ je nachdem man das Testament als ewig vor-gebildet oder als heilsgeschichtlich bekanntgegeben und ratifiziert betrachtet. Gott macht seinen Bund, indem er sein Testament auf-
setzt.³⁾ Aber es heißt auch: das Testament erhält die Kraft und Wirkung eines Bündnisses oder Vertrages.⁴⁾ Hier gestaltet sich also das Testament zu einem Bund. Beides greift ineinander. Dadurch, daß das Testament zugeeignet wird, wird der Gnadenbund bekräftigt und sanktioniert. An diesem Punkt wird besonders deutlich, wie biblizistisch Coccejus verfährt: auch in der dogmatischen Begriffsbestimmung muß man es merken, daß διαθήκη im Neuen Testament sowohl Bund als Testament heißen kann.

Jedoch, wenn auch die Untrennbarkeit des Begriffspaares besonders eindrücklich gemacht wird, für Coccejus bleibt der Begriff des Testaments der wichtigere und feierlichere, indem er die heilschaffende Tätigkeit Gottes als des Urhebers einer bleibenden Erbschaft betont und so den Bundesbegriff mit gültiger Dauerhaftigkeit ausstattet und vertieft. Das Testament ist verankert im ewigen Ratschluß.⁵⁾ Der Testamentsbegriff ist bei ihm geradezu eine biblischere Fassung des Dekretes. Ohne Beachtung dieser Tatsache kann es nicht verstanden werden, daß er in seiner Hauptschrift so wenig von jenem Grundbegriff der reformierten Dogmatik Gebrauch macht.⁶⁾ Beim Testament handelt es sich immer um eine letztwillige, unabänderliche Erbschaftsverfügung, die durch den Tod des Testators in Geltung tritt.⁷⁾ Die Erbschaft, die in Frage kommt, ist im Alten Testament das Land Kanaan, als Pfand des bleibenden Erbes, im Neuen Testament aber das Erbe über die Völker (Ps. 2, 8) durch Christus. Jedoch diese beiden Testamente fließen aus dem einen ewigen Testament, das als Heilswille auf die Rechtfertigung der Erwählten durch den Glauben abzielt.⁸⁾ Christus ist der Bürge,

¹⁾ Disp. 19 § 37 f. ²⁾ Foed. § 86. Disp. 19 § 37 f. ³⁾ Ult. § 7.

⁴⁾ Foed. § 494 (S. 107). Gal. 3 § 138.

⁵⁾ Sa 33 § 7. Ultim. 30 § 223: fundamentum foederis est testamentum Dei.

⁶⁾ Man lese 3. B. Sa 33 § 15 die Definition des testamentum: liberum Dei beneplacitum et voluntatem determinatam et propositum certum ac consilium irrevocabile, a nulla conditione suspensum! Das bedeutet aber nicht, daß in der Summa der Begriff des decretum fehlt.

⁷⁾ Vgl. 3. B. Psalm. 26 § 22. Foed. § 473 f. 475. Esai. 1 § 88. Gal. 3 § 137 f.

⁸⁾ Moreh § 107. 109. Rom. 9 § 25.27.

Mittler und Testator dieses ewigen Testaments.¹⁾ Die testamentarische Berufung stützt sich auf den Vertrag zwischen Vater und Sohn, durch den der Sohn die Schenkung und das Erbe erhält.²⁾ So unterscheidet Coccejus³⁾ streng genommen drei Testamente, das ewige, das alte und das neue.⁴⁾ Das Testament ist bereits im Paradiese durch die Verheißung aufgesetzt und bekannt gemacht.⁵⁾ Die beiden Testamente sind auch schon dem Abraham bekannt gegeben.⁶⁾ Jedoch stand er selber einfach schlechtweg unter dem Testament und Gnadenbund. Die Unterscheidung „Altes und Neues Testament“ kommt dann später hinzu, zur Heraushebung der verschiedenen Heilszeiten.⁷⁾ Ratifiziert wird das Testament durch den Tod Christi.⁸⁾ Diese Einführung der beiden Testamente neben dem ewigen Testament ist allerdings, wie Diestel mit Recht hervorgehoben hat,⁹⁾ ein einigermaßen verwirrendes Zugeständnis an die hergebrachte Ausdrucksweise, aber sie entspringt, abgesehen davon, daß die Terminologie von den Reformatoren stammt, zugleich dem Versuch, den variierenden Wortgebrauch von διαθήκη im Neuen Testament irgendwie systematisch zu verarbeiten. Der spröde Biblizismus ist es, der hier die Unebenheiten schafft.

Will man die Bedeutung des Testamentgedankens bei Coccejus durch sein System verfolgen, so gilt es vor allem darauf zu achten, wie er alles Heil in Christo bis in die Auferstehung hinein, wo der Leib zum Erbteil gelangt, als Erbschaft wertet.¹⁰⁾ Der Begriff ist gerade so konstitutiv wie der des Bundes. Indem alles, was noch vom Werkbund herrührt, überwunden wird, kommt nicht nur der Gnadenbund zum Ziel, sondern es wird auch die im Testament verordnete Erbschaft angetreten.

¹⁾ Prf. Eph. § 1. Sa 34 § 8. Foed. 477 f. Ultim. § 8. ²⁾ Sa 42 § 6.

³⁾ Moreh § 107. ⁴⁾ Anim. Q. § 1.

⁵⁾ Disp. 16 § 45. Prf. Eph. § 1. Sa 33 § 3.

⁶⁾ Rom. 9 § 27. Hebr. 8 § 38. ⁷⁾ Gal. 3 § 166.

⁸⁾ 3. B. Gal. 3 § 138.

⁹⁾ 3.f.d.Th. 1865, S. 236.

¹⁰⁾ Gal. 3 § 137: Testamentum Dei ratificatum dicitur consilium Dei sive propositum de haereditate Christo danda.

2. Die Erprobung dieser Fassung der Bundesidee in der Polemik bei zwei Hauptfragen.

a) Die Geltung des Sabbatgebotes.

Eine besondere Behandlung verdient die Stellung des Coccejus zum Sabbat. Nicht nur darum, weil der Streit, der über seinen Ausführungen entfacht wurde, ihn auf einmal wider Willen zum Parteihaupt erhob. Man muß es bedauern, daß sein Name (für alle Zeit?) mit der Einseitigkeit, wie sie kirchlichen Tageskämpfen eigen ist, nun gerade durch diese Spezialität abgestempelt ward. Aber in diesen Auseinandersetzungen zwischen Puritanismus und reformatorischer Freiheit geht es doch nicht nur um eine Frage der praktisch-kirchlichen Sitte, wenn freilich die sofort gegebene Beziehung zur Praxis die leidenschaftliche Hefigkeit der Fehde steigern mußte. Der Angelpunkt der Bewegung ist im Grunde die Frage nach der Geltung des Alten Testaments und des Gesetzes. Darum erhellt auch die Sabbatlehre Hauptpositionen der Föderallehre an einem wesentlichen Punkte.

Der Ausgangspunkt im Sabbatsstreit war die puritanische Sonntagsfeier, die in den Niederlanden zuerst von Willem Teelinck in seinem Traktat „Ruhezeit“ vertreten wurde.¹⁾ Voetius, Walaëus, Amesius, Hoornbeeck traten auf Teelincks Seite. Gegen sie stand Gomarus, während Rivetus eine vermittelnde Stellung einnahm. Schon in dieser ersten Phase ward die Frage des Schöpfungs Sabbats diskutiert. Walaëus und Rivetus gingen auf diesen Ursprung des Sabbatsgebotes zurück. Durch das Eingreifen des Coccejaners Abraham Heidanus ward auch Coccejus selber veranlaßt, in den Streit einzugreifen. Er tat dies in den Schriften:

1. Indagatio naturae sabbati et quietis novi testamenti. 1659.

2. Typus concordiae amicorum circa honorem dominicae. 1659 (von versöhnlicher Gesinnung getragen).

3. Darauf, von einem Anonymus in gehässiger Weise des Sozinianismus bezichtigt, veröffentlichte er: Indignatio adversus personatum Nathanaelem Johnsonum. 1659.

Als der Streit in das Stadium höchster Erregung tritt, sieht sich die ständische Regierung veranlaßt, einzugreifen, verbietet am 7. August 1659 die Behandlung des Themas auf den Synoden und legt den Professoren das Gebot des Schweigens auf. Das bedeutete für die

¹⁾ Vgl. Goeters, S. 125 ff.

Doetianer eine Schlappe. Die Geltung der Coccejanischen Ideen nahm an Einfluß zu, von staatlicher Seite begünstigt. In diesen Kämpfen vertrat Coccejus folgende Gedanken:

Der Schöpfungsabbat.

Wenn Gott am siebenten Tage von seinem Werk feierte und diesen Tag für den Menschen heiligte, so war das nicht Untätigkeit, sondern der Ausdruck der Vollendung seiner Schöpfungsarbeit. Es hatte das aber noch einen tieferen Sinn. Er zeigte damit, daß es die Pflicht des Menschen sei, alle Zeit ihm zu weihen. Er wollte nicht einen Unterschied machen zwischen profanen und heiligen Tagen. Er wollte nicht die Zeit zwischen sich und uns verteilen und für sich den siebenten Teil reservieren. Vielmehr stellte er mit dem Sabbat ein *exordium omnis temporis sanctificandi* auf. Weder Adam noch die Patriarchen kannten das mosaische Sabbatgebot als Ruhe von der Arbeit.¹⁾

Der mosaische Sabbat.

Auch die Vorschrift des Dekalogs muß nach ihrem tiefsten Sinn gewürdigt werden. Sie soll besagen, daß alle Zeit zu heiligen sei durch Verrherrlichung Gottes und Dankagung, durch Übung aller Tugend und Heiligkeit, nicht nur vom einzelnen, sondern auch von der Gemeinde, durch möglichst zahlreiche gottesdienstliche Versammlungen. Der Mensch soll an diesem Tage Gott heiligen. Das Verbot, am Sabbat zu arbeiten, kommt von der Sünde. Darum galt es den ersten Menschen noch nicht. Die Strenge der Verordnung zeigt, daß alle Werke des fleischlichen Menschen solche sind, durch die Gott nicht geheiligt werden kann. Indem sich das Volk jeden Werkes enthält, bekennt es, daß seine Werke sündlich und unrein sind. Daß Gott sechs Tage der Arbeit zuläßt, zeigt seine Geduld. Diesem Gebot gehorchen, heißt: den Mangel an eigener Gerechtigkeit und an Reinheit der eigenen Werke eingestehn und sich zu Gottes Geduld bekennen.

Als Zeremonialgesetz, das dem Zustand des Volkes angepaßt ist, gehört das Sabbatgesetz zu den Satzungen und Verordnungen und bedeutet ein schweres Joch. Zeremoniell ist nicht nur der ganze Komplex der Sabbatvorschriften, sondern auch die Hebdomade selbst.²⁾ Die zeitliche äußere Ruhe der Israeliten ist aber ein sinnbildlich bedeutsamer

¹⁾ Indag. § 37—40. 45. Hebr. 4 § 13. 17. 19. Sa 21 § 11.

²⁾ So schon Calvin 2, 291.

Hinweis auf eine bessere Ruhe. Sie weist hin auf die wahre Ruhe der Seele und den Frieden des Gewissens, die Christus zur letzten Zeit schenken will. Daher ist die Beobachtung dieses Tages ein Zeichen zwischen Gott und dem Volk, wodurch kund getan wird, daß Gott es ist, der es heiligt. Wer den Sabbat nicht beobachtete, verleugnete die Hoffnung auf die Ruhe durch Christus. Der mosaische Sabbat lehrt auf Christus hoffen.¹⁾

Der neutestamentliche Sabbat.

Die Zeit des Neuen Testaments ist der wahre Sabbat. Weil nun die Sache selbst vorhanden ist, ist alles Sabbatgebot, soweit es Satzung ist — auch die Hebdomade und die äußere Ruhe als Gesetz — als im Neuen Testament abgeschafft zu betrachten. Es ist nur für die Juden gültig. Von der Satzung ist zu unterscheiden der sittliche Kern des Gebotes, welcher der christlichen Kirche dauernd etwas zu sagen hat. Er bezieht sich nicht auf die Unterscheidung von Tagen, ebensowenig wie jetzt noch eine Unterscheidung von Speisen in Frage kommt.²⁾ Er hat es vielmehr zu tun mit dem Gnadenbund³⁾ In sittlicher, typischer Verdeutlichung wird uns da anschaulich gemacht, daß die Heiligung und Reinigung des Gewissens jetzt in Christo gegeben ist.⁴⁾ Man verwirft die eigene Gerechtigkeit, ergreift die wahre Ruhe im Glauben mit Dankagung, läßt ab vom Werk der Knechtschaft. Dahin ist das Alte Testament, die Zeit des Durstes, der Sklaverei, der

¹⁾ Foed. § 13. 338. Sa 21 § 9. Indig. § 9—11. 17 ff. 36. 39 ff. 77. 82. 205. 329. Typ. § 4. 67 ff. 95 ff. Indag. § 20. 48. 55. 59. Hos. 2 § 36. Col. 2 § 153. Hebr. 4 § 48. Auch Calvin 2, 287 läßt den coelestis legislator in erster Linie durch den Sabbat die geistliche Ruhe darstellen, in der die Gläubigen von eigenen Werken feiern, um Gott in sich wirken zu lassen. Vgl. dagegen G. Voetius, Sel. Dispp. III, p. 1240: Decalogus continet legem moralem et perpetuam et omnia ejus praecepta sunt moralia, non quod ad genus sed quod ad speciem; Andr. Essenius, Dissertatio de perpetua moralitate decalogi.

²⁾ Sa 21 § 10 f. Ep. 38 (an A. S. Tarpai), Ep. 30 (an H. Coccejus), Hebr. 4 § 46. Zu der Unterscheidung zwischen praeceptum morale und ceremoniale vgl. Indig. § 36 ff. Indag. § 17—77.

³⁾ Weil ihm der Dekalog eine formula foederis gratiae ist, kann er diese Behauptung wagen. Diesen Zusammenhang bringt der Sohn in Prf. Op. p. 11 treffend zum Ausdruck: Parente statuente decalogum continere formulam foederis gratiae, et in foederis gratiae formula posse sibi locum vindicare praeceptum typicum.

⁴⁾ Indag. § 17. Typ. § 84. Judaic. 32 § 17.

Müdigkeit, der Mühsal, die niemals zur Ruhe kommen läßt. Vorhanden ist das Neue Testament, wo kein Zorn, noch Durst, keine Furcht des Todes und Knechtschaft mehr gilt, weil der Tag der Ruhe, der Sabbat anbrach. Das heißt nun Sabbat feiern: Gott allein dienen und leben, sich keiner Sache unterwerfen, sondern über alles gebieten und es zur Ehre Gottes brauchen, nicht in etwas Irdischem und Körperlichem, sondern in Gott ruhen, den Bund Gottes annehmen und die Ruhe des befreiten Gewissens aufnehmen, abstehen von seinen Wegen und Plänen, kämpfen gegen die Sünde. Das ist eine Weihe, die sich auf unser ganzes Leben erstreckt, das als Ganzes Gott geheiligt wird. Alle, welche in diese wahre Ruhe eingehen, erfüllen das vierte Gebot, indem sie den wahren Sabbat halten.¹⁾

Allem Ansinnen, die nomistische Feier wieder einzuführen, gilt es im Namen des Neuen Testaments Widerstand zu leisten. Wenn man die äußere Enthaltung von der Arbeit zum Gesetz macht, so bedeutet das einen Rückfall ins Judentum. Es ist eine große Sünde, eine Verleugnung der göttlichen Heiligung, eine Zurückweisung des Bundes Gottes, diese Zeit der Ruhe nicht zu erkennen und das, was gegeben war zur Erregung des Durstes und zur Abmattung der Knechte, denen aufzubürden, die durch Christi Blut geheiligt und vollendet sind, und so die Gesättigten mit den Dürstenden zu verkoppeln. Man soll vielmehr ruhen von seiner gesetzlichen Skrupulosität, von aller Angst und Furcht, unter der die Alten seufzten und von der Verklavung unter alle jene Dinge, um derentwillen der Mensch nicht geschaffen ist.²⁾

Diese Auffassung sieht Coccejus in den Schriften des Neuen Testaments begründet, das uns, wie auch die Lehrer der alten Kirche es auffassen, nicht an den jüdischen Sabbat binde.³⁾ Hebr. 4, 10 werde uns die Ruhe von den eigenen Werken empfohlen, die als Verheißung der ewigen Ruhe eben die Erfüllung des Sabbatgebotes sei.⁴⁾

¹⁾ Indag. § 20. Typ. § 84. Exod. 12 § 29. 31 § 5. Judaic. 32 § 17. Sa 21 § 7: Nam tempus non potest sanctificari, nisi in tempore hominem et cogitationes, studia actionesque ejus Deo, qui sanctus est, vindicando. Quae sanctificatio non est septimi diei tantum, sed etiam reliqui temporis; vgl. § 12, 55 § 6. Calvin 2, 288.

²⁾ Indag. § 14 ff. 31 ff. 48 ff. 54 ff. 57 ff. 63 ff. Anim. Q. § 46.

³⁾ Eine Sammlung der testimonia veterum et recentiorum ecclesiae doctorum stellt Coccejus zusammen hinter der Indag. Besonders werden Calvin und P. Martyr behandelt Sa 21 § 13 ff. Auf Buzers „De regno Christi“ beruft er sich in 89 § 8.

⁴⁾ Hebr. 4 § 49 f.

Die Feier des Herrentages.

Die Feier des Sonntages als des Tages der Auferstehung Christi ist innerlich begründet. Der siebente Tag soll zur Sammlung und zum Gottesdienst benutzt werden. Die Enthaltung von der Arbeit muß sich ganz in den Dienst dieses Zieles stellen. Gebet, Betrachtung des Wortes, Zusammenkunft der Gemeinde sind ja ohne Ruhe von der Arbeit nicht denkbar. Aber die Sonntagfeier soll nicht jüdisch-sabbatistisch, sondern evangelisch begangen werden. Der Herrentag ist nach dem Gesichtspunkt der christlichen Ordnung zu werten.¹⁾ Erst die späteren Coccejaner haben dies dahin verflüchtigt, daß die Sonntagseinrichtung lediglich obrigkeitliches Gebot sei, das der weltliche Herrscher berechtigt sei zu erlassen.

* * *

Bei der Schärfe gegen die Sakung fühlt man den Kenner und Kritiker der Rabbinen heraus. Jedoch die Auffassung gründet noch tiefer. Die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Testamente gibt wiederum den Ausschlag. Sabbatgesetzlichkeit ist Rückfall in alttestamentliche Bestimmungen. Wenn in der letzten Phase des Streites (von 1660 ab), in der Voetius und Coccejus über Sündenvergebung im Alten und Neuen Testament miteinander disputieren, das Verhältnis der Testamente im Vordergrund steht, so ist damit ganz zutreffend das Hauptprinzip namhaft gemacht. Evangelium statt Gesetz, oder, wie A. Ritschl es ausgedrückt hat²⁾: freie Kindesbeziehung, die aus der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Ebenbilde folgt, statt der Herrschaft starrer Befehlsmacht — dies ist der Sinn der Unterscheidung zwischen dem sittlichen Kern des Gebotes und der zereemoniellen Sakung. Es muß verwundern, daß die damalige puritanische Welle in den Niederlanden so schnell in Vergessenheit gebracht hatte, daß Coccejus in seiner Auffassung die Reformatoren auf seiner Seite hatte.³⁾

¹⁾ Sa 21 § 12. 89 § 8. Catech. § 229: „dies dominicus, quo tota christiana ecclesia utitur, in eo laetans propter resurrectionem domini . . . Quae res tamen nullam distinctionem dierum facit: quia, qui id observant, hoc faciunt in libertate christiana, non vi expressi praecepti; secundum istam regulam: omnia fiant ordine.“ 1. Cor. 14, 40. Vgl. Indag. § 25 ff. Typ. § 14. 20. 106 ff.

²⁾ A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, S. 138 ff.

³⁾ Caspar Strejo schreibt Ep. 48 mit Recht an Coccejus: „quae et mens Calvini sit“. Die kurze Zusammenfassung des Reformators in C. R. 2, 290 gibt ganz das wieder, was der Leidener will: „Ego autem respondeo, citra iudais-

Freilich konnte man mit Recht trotz jener grundsätzlichen Übereinstimmung einen Unterschied in der Tonart empfinden. Darüber noch einige Worte.

Mit Rücksicht auf den Raum verzichten wir auf eine ausführliche Mitteilung der Anschauungen Luthers und Calvins über den Sabbat. Dagegen sei das Resultat in einer Zusammenfassung und Vergleichung gegeben.¹⁾ Bei beiden Reformatoren gibt in dieser Frage ihre evangelisch freie Stellung dem Gesetz gegenüber den Ausschlag. Obwohl sie dessen sittlichen Gehalt als ewig anerkennen, lehnen sie doch mit großem Nachdruck beides ab: seinen gesetzlichen Zwangscharakter und seine zeitlich bedingten zeremoniellen Vorschriften. Hier wurzelt ihre Stellung zur Sabbatfrage. Obwohl sie den Dekalog hochschätzen als kurze Zusammenfassung des immerdar gültigen Sittengesetzes, so besinnen sie sich doch keinen Augenblick, das in ihn eingedrungene Zeremoniell als nicht mehr bindend anzusehen. Beide gehen zurück auf den Schöpfungsabbat in Gen. 2, doch nicht so, als ob hier eine knechtende gesetzliche Verpflichtung für uns vorläge, vielmehr wird der siebente Tag als eine segensreiche Einrichtung und von Gott sozusagen angeratene Zeit angesehen, aber es tritt das doch nur immer bei Anlaß exegetischer Behandlung von Gen. 2 hervor. Der Sonntag wird mit dem mosaischen Gebot in keinerlei inneren Zusammenhang gebracht. Der siebente Tag, die Hebdomade überhaupt, ist nicht bindend, völlige Freiheit ist mit der Stellung in Christo gegeben. Nur die Notwendigkeit der kirchlichen Ordnung, also Zweckmäßigkeit, und auch die Pietät gegen das apostolische Erbe bestimmen uns, dabei zu bleiben. Die Ruhe an sich hat keinen religiösen Wert, Heiligung des Tages ist jüdisch, nur für die Gottesverehrung, für die persönliche Heiligung durch das Wort soll der von der Kirche festgesetzte Tag dienen. Ruhe ist naturnotwendig und Mittel zum Zweck der Heiligung — nicht des Tages, sondern der Person.

mum dies istos a nobis observari . . . Non enim ut caeremoniam artis-sima religione celebramus, qua putemus mysterium spirituale figurari; sed suscipimus ut remedium retinendo in ecclesia ordini necessarium. Wie spitzfindig Calvin von den Gegnern behandelt wird, dafür ist ein gutes Beispiel Andr. Essenius, *Vindiciae quarti praecepti in decalogo*, p. 221 ff.

¹⁾ Zu Luthers Lehre vom Sabbat und Sonntag, vgl. W. A. 1, 250. 252. 436 ff. 7, 209. 18, 77 f. 81. 24, 61 ff. 26, 222. 30 I, 5. 64 f. 143 ff. 244. 38, 366. 42, 56 ff. 50, 332 f. Zu Calvin: C. R. 2, 287—291. 22, 41. 26, 283—308. 24, 575 ff. 37, 298. 38, 284 ff. 45, 140.

Die Unterschiede, die bei Luther und Calvin zutage treten, sind auf ihre persönliche Eigenart zurückzuführen. Während Luther oft geneigt ist, in seinem evangelischen Freiheitseifer das Gesetz zu gründlich abzuweisen, wägt Calvin sorgfältiger ab, trachtet darnach, keinen unnötigen Zwiespalt zwischen Gesetz und Evangelium aufkommen zu lassen und widmet daher dem geistlichen Sinn einer jeden Vorschrift mehr Aufmerksamkeit. Er weist ganz besonders darauf hin, daß das Zeremoniell des alttestamentlichen Gebotes ein Schattenbild auf das Zukünftige sei und für uns einen geistlichen Sinn habe. Schon bei Israel bedeutete der Sabbat die geistige Ruhe von den Werken, die der himmlische Gesetzgeber seinem Volke abbilden und vorbilden wollte. So ist der Sabbat ein Symbol der Heiligung. An diese Gedankenreihe Calvins knüpft Coccejus vornehmlich an. Während Luther in großer, wohlthuender Natürlichkeit das leibliche Bedürfnis des Ruhetages obenanstellt, tritt bei dem mit sich selbst so strengen und nur auf das Höchste bedachten Calvin diese Seite verhältnismäßig zurück. Die Ruhe wird vorwiegend als Vorbedingung für die Anbetung betrachtet. Bei der leiblichen Ruhe spricht er nur immer von der sozialen Rücksicht auf Sklaven und Angestellte. Die strengen Strafgesetze gegen die Sonntagschänder in Genf verfolgen nicht etwa eine alttestamentliche Tendenz der Tagesheiligung, sondern sie werden geltend gemacht, weil ein solches Gebaren den heiligen Hauptzweck des Tages verdirbt, den eine staatlich-kirchliche Verfassung zu schützen hat. Bei allen Verschiedenheiten in der Betonung des einzelnen finden wir bei beiden Reformatoren eine große Übereinstimmung in der Grundstellung, die sich an der paulinischen Beurteilung des Gesetzes orientiert, wie sie besonders im Galaterbrief ausgesprochen ist. Beide vertreten etwas ganz anderes, als die Substitutionstheorie der Westminsterkonfession, gegen die der Kampf des Leidener Theologen gerichtet ist.¹⁾

Jedoch in einem Punkte liegt ein Unterschied vor. Bei Coccejus tritt unter dem Einfluß seiner negativen Kampfestendenz die kräftige Betonung der Notwendigkeit praktischer, kirchlicher Sonntagsfeier und Sonntagsruhe doch auffallend zurück. Calvin hatte, unbeschadet seiner durchaus evangelischen Begründung, gerade auf der neuen Grundlage seines Schriftverständnisses die Kraft zur Position ganz anders gewonnen. Die Schwäche des Coccejus liegt darin, daß er nicht viel Mühe darauf verwendet, die kirchliche Praxis zu begründen und zu

¹⁾ Zur Substitutionsfrage vgl. G. Voetius, Sel. Dispp. III, p. 1243 ff.

pflegen. Er hat nur einen Gesichtspunkt, das ist der Gegensatz der Testamente. Etwas anderes bekümmert ihn nicht. Sein einseitiger Freiheitseifer, seine rein theologische Betrachtungsweise, bedenkt nicht die praktischen Konsequenzen und überlegt nicht, daß es mit der Proklamation des Grundsatzes der völligen Freiheit noch nicht getan ist. Der Mißbrauch, der mit seinen Prinzipien getrieben wurde, wurde nur dadurch möglich, daß Coccejus seine Sätze vorwiegend negativ formulierte.

b) Sündenvergebung im Alten Testament.

Die Ausführungen über den Sabbat zeigen, daß Coccejus alles Gewicht legt auf die im Neuen Testament geschenkte Vollendung. Die Zeit des Alten Testaments ist die Zeit des Durstes und der Knechtschaft. Die wahre Ruhe: der Friede des Gewissens ist noch nicht da. Erst Christus ist der Vollender. Der Sabbat hat typologische Bedeutung, er weist hin auf das Kommende. Erst Christus schenkt die volle Reinigung des Gewissens. Wenn die Christenheit dem Sabbatgebot unveränderte Geltung zuschreibt, so übt sie religiösen Anachronismus und bekleidet sich mit einem Requisit, das der symbolische Ausdruck der Unvollkommenheit jener alttestamentlichen Ökonomie ist.

Folgerichtig wird die Diskussion hier fortgesetzt: haben denn die Väter wirklich einen unvollkommenen Heilsstand? Bedeutet nicht die ewige Bürgschaft Christi auch für sie eine absolute Gabe? Hatten sie denn nicht Vergebung der Sünden und Rechtfertigung? Coccejus hatte sich bereits in der Hauptschrift zu Cloppenburgs Meinung bekannt,¹⁾ daß die Väter wohl Paresis hatten, daß dagegen die Aphesis, die wirkliche, vollkommene Vergebung und Versöhnung, erst im Neuen Testamente vorhanden sei. Dies Thema griff Voetius 1665 auf. Seine Disputationen veranlaßten Coccejus zu der Schrift von 1665: „Moreh Nebochim, utilitas distinctionis duorum vocabulorum scripturae paresis et aphasis“. Hierauf antwortete Voet (1666—67) mit neuen Disputationen über die Rechtfertigung.²⁾ Coccejus hat sie nicht mehr beantwortet. Am 9. November 1669 schloß er die Augen für immer. Es war der letzte theologische Kampf, der ihn hienieden bewegte.

¹⁾ § 339. Wie wir sahen, begegnete diese Anschauung aber bereits andeutungsweise bei Bullinger und dann bei L. Crocius deutlich.

²⁾ G. Voetius, Select. Dispp. V, p. 303 ff.

Schon der Anfang der Schrift Moreh¹⁾ markiert eindrücklich den verschiedenen Ausgangspunkt der beiden Richtungen. Coccejus beschreibt da die irrigen Meinungen der Juden, Sozinianer und Römischen über die Rechtfertigung. Dabei interessiert uns besonders, was er über die Juden äußert. Sie sagen, es hänge allein ab von der göttlichen Willensmeinung, unter welchen Bedingungen er den Menschen gerecht sprechen und ihm die Sünde erlassen wolle.²⁾ Es habe Gott gefallen, Israel Vorschriften zu geben. Wenn es die erfülle, sei es gerecht. Diese Vorschriften seien vor allem das Gebot der Bekehrung, die guten Werke und die Darbringung der Opfer für die Sünden. Durch sie gewinne der Mensch das Recht auf das ewige Leben und sei so nach dem Gesetz gerecht. Gott verlange vom Menschen, dies zu glauben. Das sei der jüdische Glaubensbegriff. Nun führt er aber weiter aus: die Sozinianer haben dies mit den Juden gemein, daß sie sagen, Gott vergebe Sünden unter der ihm beliebenden Bedingung, hier gelte nur das göttliche placitum.³⁾ Durch dies Willkürgefallen Gottes komme aber die Rechtfertigung des Sünders nicht schriftgemäß zu ihrem Recht. Das, was Coccejus dem Gegner jedesmal nachweist, ist ja immer wieder der judaistisch-römische Sauerteig. Auch hier ist sein Kerngedanke der, daß die voetianische Anschauung, nach der die Väter kraft der ewigen Bürgschaft vollkommene Vergebung der Sünden hatten, diese Bürgschaft in eine judaistische Willkürhandlung verderbe.⁴⁾ Nur die Erkenntnis von der notwendigen Darstellung und deutlichen, feierlichen Erweisung der Gerechtigkeit Gottes im Blute Christi schützt vor solcher Verkehrung der Bürgschaft in einen Willkürakt Gottes.

Er knüpft an Römer 3, 25 und Hebr. 10, 18 an. Hier werde deutlich die im Alten Testament waltende Paresis von der im Opfer Christi kundwerdenden Aphesis unterschieden. Das erste bedeute ein Übersehen der Sünden im Blick auf das kommende *ἱλαστήριον* durch den Mittler, dessen Vorbild im Tempel zu schauen war. Das in Kanaan gegebene Pfand und viele andere Abschattungen übten den Glauben im Blick auf das kommende Heil. Aber noch stand die

¹⁾ Moreh § 7 ff., vgl. zum Folgenden auch bes. Sa 51 § 11.

²⁾ Dazu Sa 69 § 26.

³⁾ Moreh § 9 f.

⁴⁾ Bei Voetius fällt der Hauptnachdruck auf die sponsio praestita Christi, der Gegensatz ist die satisfactio actu consummata. Die erstere ist „in iudicio divino vere et actu cognita et considerata“, vgl. bes. Select. Dispp. V, p. 346 f. 381.

wahre Vergebung aus.¹⁾ Es blieb doch immer die Erinnerung an die Sünden. Das Gewissen kam nie ganz zur Ruhe. Der Schuldbrief war noch nicht zerrissen. Das Gesetz erinnerte nach Gottes Willen auch die Verheißungsgläubigen immer wieder an die Anklage, die noch nicht aus dem Wege geräumt war. Mit seinem Druck lastete es auf den Vätern.²⁾ Freilich galt auch ihnen die Bürgschaft.³⁾ Aber ihre Wirkung war eine Nichtanrechnung der Sünde. Die Paresis ist einer *acceptilatio gratuita* zu vergleichen,⁴⁾ einer *fidejussio*: der Bürge hat sich zwar haftbar gemacht für den Schuldner, jedoch ist die wirksame Lösung und Abzahlung noch nicht eingetreten.⁵⁾

Aus dem bloßen Übersehen und Nichtbestrafen wird erst durch die Ausführung des Opfers Christi ein vollkommener Erlaß. Erst die offenkundige Erweisung der Gerechtigkeit Gottes im Blute seines Sohnes läßt es kommen zu einer vollgültigen Erlösung und bringt die Anrechnung des Gehorsams Christi für die Gläubigen. Nun sind alle Tieropfer, die eine ausreichende Sühne nicht herbeiführen konnten, überholt und erfüllt.⁶⁾

Für die Gegner bedeutet diese Anschauung eine Schwächung und Entleerung der Bürgschaft. Diese schließt schon die absolute Genugtuung ein. Ohne Vorbehalt, nicht nur in vorläufigem Eintreten nimmt der Gottessohn schon in der ewigen Vorzeit die Schuld und Anklage der Erwählten auf sich. Freilich muß die göttliche Verheißung ausgeführt werden im Versöhnungstod. Aber wo die bereits in der Bürgschaft ganz enthaltene Versöhnungsgnade in der alttestamentlichen Geschichte wirksam wird, da schenkt sie eine vollendete Gabe.⁷⁾

Gerade hier kommt so recht zum Ausdruck, daß sich Coccejus von den anderen unterscheidet durch den neuerschlossenen Sinn für

¹⁾ § 35. ²⁾ Sa 35 § 2. 6. 36 § 1. 5. ³⁾ Sa 69 § 25.

⁴⁾ *Acceptilatio* ist im römischen Recht der Erlaß einer Schuld in Form eines auf vorgängige Frage des Schuldners mündlich abgelegten Empfangsbekanntnisses, wobei also die nicht wirklich erfolgte Erfüllung der Obligation als erfolgt dargestellt wird. Scheurl, Institutionen, S. 249.

⁵⁾ Über den Begriff der *sponsio* und *fidejussio* vgl. bes. Prf. Eph. p. 116.

⁶⁾ Moreh § 43. 47. 50. 76. 68. 69. 88.

⁷⁾ Moreh § 108. Über diesen Gegensatz in der Auffassung der *sponsio* vgl. Petr. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia*. Ed. 1715, p. 402. In seinem Referat werden aber die Linien noch schärfer durchgezogen, die Disputationen aus der Schule des Voetius isolieren die *sponsio* noch nicht dermaßen gegen die Geschichte.

das, was Heilsgeschichte ist. Er weist es ab, daß man sich beruhigen könne bei einer rein dogmatistischen Fassung des vorzeitlichen Dekrets. Ganzes Heil wird das Heil erst durch die geschichtliche Tat des Mittlers. Und zwar genügt darum die Bürgschaft allein nicht zur ganzen Vergebung, weil erst ihre Überführung in die Geschichte den Tatbestand der Gerechtigkeit Gottes erweist.¹⁾ In einer Vergebung ohne erfolgtes Kreuzesopfer kommt die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht genügend zur Geltung. Der innertrinitarische Vertrag ist zwar etwas in sich Ganzes und schließt alles ein, aber doch wird er ohne die geschichtliche Erlösungstat nicht vollendet. Es gäbe keinen Vertrag, wenn es nicht eine nachfolgende Heilsgeschichte gäbe. Es gibt keine ganze Auswirkung jener heiligen Abmachung ohne vollendete Erlösungstat. Durch nichts hat sich Coccejus so als selbständiger Bearbeiter der reformierten Tradition, als Vertreter einer Theologie der Heilsgeschichte ausgewiesen, als durch die Entscheidungen in diesem letzten literarischen Kampf. Was die scholastischen Gegner von Coccejus unterscheidet, ist ein starker Überrest platonischen Denkens: die „Idee“ macht gleichgültig gegen die Geschichte. Was Coccejus auszeichnet, ist sein an der Schrift geschulter Sinn für die erst im Geschehen greifbare Offenbarung Gottes.

Drittes Kapitel.

Zur Beurteilung der Föderalthologie des Coccejus.

Coccejus hat die Anregungen eines Bullinger, Olevianus, Martini und Cloppenburg, bei denen allen der Zug zu einer Bundesdogmatik zu finden ist, aufgenommen, und zum ersten Male ein großes, einheitlich durchgeführtes System gegeben, das den ganzen dogmatischen Stoff föderalistisch verarbeitet. Die Veranstaltung und Zueignung des Heiles, seine ganze Geschichte von der Ewigkeit her bis hinein in die Vollendung wird hier entwickelt unter dem Gesichtspunkt des Bundes und Testaments.²⁾ Von dem überaus reichen biblischen

¹⁾ Moreh § 72. 100 vgl. Sa 35 § 6. Dazu Diestel, J.f.d.Th. 1865, S. 250.

²⁾ Zu diesem Kapitel vgl. Diestel, Gesch. d. A. T., S. 527 ff., J.f.d.Th. 1865, S. 209—276, Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik, II, S. 253—285, A. Ritshl, Gesch. d. Pietismus, I, S. 137, v. d. Slier, Joh. Coccejus, p. 109 ff., E. S. K. Müller, RE.³, IV, S. 189 ff.

Material, mit dem unser Theologe seine Gedanken begründet, konnte in unserer Darstellung ein Eindruck nicht vermittelt werden.

Manchen Baustein hat ihm für die letzte systematische Gestaltung vor allem Cloppenburg gegeben. Dies Verbindungsglied wurde um so bedeutsamer, als Cloppenburg die gesamte bisherige Tradition in sich aufgenommen hatte. Coccejus selber nennt besonders Bullinger und Olevianus als seine Vorläufer. Snecanus und Deluanus haben wohl durch Cloppenburg auf ihn gewirkt.¹⁾

Im folgenden sei versucht, die wesentlichen Grundlinien des Systems zu erfassen und zu beurteilen.

1. Die heilsgeschichtliche Methode und ihre Grenzen.

Was bei dem ganzen Aufriß des Coccejus zu allererst ins Auge fällt, das ist die geschichtlich bewegte Belebung, die dieser Theologe des Barockzeitalters in die Systematik hineinträgt. Wir dürfen freilich an sein System nicht moderne Ansprüche heranbringen, wenn wir bei ihm von geschichtlichen Gesichtspunkten sprechen. Erst bei der Vergleichung mit der Dogmatik seiner Kirche und Zeit wird der Fortschritt deutlich in der Bevorzugung der Heilsgeschichte vor der aprioristischen dogmatischen Konstruktion. Mehr als er weiß, wirkt allerdings auch noch das Letztere bei ihm nach, so daß es zu einem eigenartigen Ineinander des Alten und Neuen kommt. Wäre seine Methode ganz einheitlich, so dürfte er nicht auf dem Wege des dogmatischen Postulats Hauptpositionen gewinnen,²⁾ sondern immer müßte die biblische Geschichte bezw. das gläubige Verständnis dieses Geschehens ihm den Weg weisen. Er müßte weiter auf alle scholastischen

¹⁾ In Moreh § 107 sagt Coccejus: „Scio, virum doctissimum Heinrychum Bullingerum scripsisse de testamento seu foedere Dei unico.“ Er hat also (gegen Korff, S. 10) dessen Schrift gekannt. In der Praefatio zu Foed., p. 40 heißt es: „Exemplum huius disquisitionis alii quoque viri docti prae buerunt, inprimis laudatissimae memoriae vir Caspar Olevianus. Wenn Knappert, Geschichte, I, S. 266 bei der Frage, woher die Förderaltheologie des Coccejus stamme, allein von Bullinger, Gellius Snecanus und Corn. Wiggerts spricht, so wird die deutsche Linie, die von Bullinger über Olevianus und Martini läuft, übersehen. Von Heidegger, Historia vitae, cp. LXI, werden durchaus richtig Olevianus, Bullinger, Cloppenburg als Vorläufer des Coccejus genannt. So auch S. A. Lampe, Geheimnis des Gnadenbundes, I, S. 18.

²⁾ Wie z. B. in Foed. § 10. 19. Dagegen kann man dies bei § 64. 79 nicht beanstanden, weil hier, wie gezeigt werden wird, von Ewigkeitsvorgängen die Rede ist.

Beweisführungen verzichten, die sich noch reichlich bei ihm finden.¹⁾ Kaum wird er sich Rechenschaft darüber abgelegt haben, daß das durch die föderalistische Tradition gegebene Schema „Natur und Gnade“ von Augustin stammt und daß die paulinischen Grundbegriffe „Glaube und Werke“ ihm nur dazu dienten, diese alte dogmatische Gesamtanschauung biblisch zu durchdringen, was bereits Cloppenburg getan hatte, der die besondere Neigung zeigt, dem Naturbund das einzustiften, was Paulus vom Gesetz sagt. Wenn uns Coccejus an wichtigen Punkten die geschichtliche Wirklichkeit der Heilsentfaltung zu vergewaltigen scheint, indem er in sie mehr hinein postuliert von Offenbarungsfülle, als in ihr enthalten war, so ist es wiederum ein Dogma — sein Schriftdogma und Bundesdogma — das sich mächtiger erweist als seine neue heilsgeschichtliche Einsicht.

Wie aber die geschichtliche Betrachtung bei wesentlichen Hauptpositionen die Erkenntnis aus der Erstarrung löst und lebendig gestaltet, das wird auf der anderen Seite an mehr als einem Punkte eindrucklich. Zuerst bei der Behandlung der natürlichen Religion. Die Lehre vom Urstand, von der Gottebenbildlichkeit, vom Gewissen, von der natürlichen Erkenntnis Gottes, alles das wird sofort lebensvoller, indem es in die bewegte Beziehung zwischen Gott und Mensch hineingezogen wird, indem durch den Verpflichtungs- und Gemeinschaftsgedanken alles religiös ungemein belebt wird. Die naturrechtlichen Tendenzen, die von Melanchthon her nachwirken und die uns vor Coccejus am stärksten bei Cloppenburg begegneten, werden restlos verarbeitet im Werkbund, der alles schöpfungsmäßig Gegebene in sich aufnimmt. Indem die ganze Heilsgeschichte sich mit der Abschaffung des Naturbundes zu schaffen macht, wird deutlich, daß die Gnade an die Schöpfung anknüpft und sich bis in die Vollendung hinein mit ihr auseinandersetzt.

Man sollte nun erwarten, diese heilsgeschichtliche Methode werde darin ihre Stärke beweisen, daß die stufenmäßige Entwicklung der alttestamentlichen Religion uns vorgeführt und die Glaubenslehre an sie angeknüpft wird. So müßte dann etwa nach dem Vorgang Bullingers besonders die Bundeschließung mit Abraham als eine wichtige Etappe aufgezeigt werden. Aber hier begegnet uns eine auffallende Verschiedenheit. Das Protevangelium wird so sehr Brennpunkt des Interesses, daß die Bundeschließung mit Abraham als

¹⁾ Vgl. z. B. Foed. § 9, dann die 71 Gründe in § 338.

Saktum zurücktritt. Letztere ist Erneuerung des nach dem Fall geschlossenen Bundes und ist vor allem durch die dort ausgesprochene Verheißung von der Segnung der Heiden und von dem Erbe bedeutsam.¹⁾ Dadurch, daß der Gnadenbund gleich nach dem Fall mit voller Wucht einsetzt, wird alles Folgende nur mehr als Variation der Melodie des Protevangeliums gewertet. Wo vom Gnadenbund die Rede ist, da ist schon das Ganze von Anfang an namhaft gemacht und alle folgenden Erscheinungen (Noah, Abraham) lassen nur die eine große Wahrheit in der Mannigfaltigkeit der Strahlenbrechung zur Darstellung kommen. Hier erinnern wir uns an die eigentümliche Schriftauffassung des Coccejus. Sie erklärt diese Behandlung des Geschichtlichen: das göttliche Offenbarungsleben ist für den Glaubensblick da, wo es in der Zeitercheinung des Heilsgeschehens durchleuchtet, immer ein Ganzes, charakteristisch Ausgeprägtes. Man könnte sogar versucht sein, die Formel von der heilsgeschichtlichen Methode als fehlerhaft zu bezeichnen und sie ganz und gar zu ersetzen durch jene von der Auffassung der Schrift als eines harmonischen Systems. Jedoch das geht nicht an. Die Teilung der ganzen Offenbarungsgeschichte in Stufen fortschreitender Entwicklung der Geschichte Israels und des neutestamentlichen Gottesvolkes ist ebenfalls angelegentlich erstrebt. Nur kommt sie in der Gottesreichlehre deutlicher heraus als im Föderalsystem. Bereits hier ist zu konstatieren, daß die eine Konstruktion nach Ergänzung durch jene zweite ruft.

2. Das sachliche Hauptproblem: die Auffassung des Gnadenbundes.

Redet man von der heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Coccejanischen Systems, so muß die Kritik seiner Theologie den Aufbau gerade nach dieser Seite hin als durchaus fehlerhaft bezeichnen. Vor allem gilt das von der Subsumierung des mosaischen Gesetzes unter den Gnadenbund. Dies Urteil kann ohne Debatte von vornherein feststehen. Wie aber Coccejus zu dieser merkwürdigen Betrachtungsweise kommt, das hat die bisherige Beurteilung nicht deutlich gemacht, und er ist hier belastet mit einer Verkennung, die er nicht verdient. Liest man die eindringende Analyse bei Diestel und ergänzt sie durch die Ausführungen von Gaß, so erhält man da etwa folgende Auffassung des schwierigen Gegenstandes, die wir zunächst in den Grundzügen referieren: Coccejus bemühe sich eifrig, durch

¹⁾ Foed. § 72. 80. 84 f.
Schröckh, Coccejus. II, 5.

die scharfe Herausarbeitung der beiden Ökonomien des Gnadenbundes die alttestamentliche und neutestamentliche Zeit in ihren scharffen Unterschieden kenntlich zu machen. Von Kapitel 10 ab stehe ja auch die Darstellung wesentlich unter dem Zeichen des Gegensatzes: Moses und Christus. Aber gerade die Kapitel 10—14 müßten als Fortsetzung von 4—9 überraschen,¹⁾ sofern zuerst die ganze neutestamentliche Fülle vorausgenommen und dann doch wieder der Gegensatz der Testamente betont werde. Aus dieser Spannung: Evangelisierung des Alten Bundes und Herabsetzung des Alten Bundes komme Coccejus nicht heraus. Hier sei sein eigentliches Ringen fühlbar, das seinen ganzen Scharfsinn in die Schranken rufe. Zuerst heiße es: der Alte Bund gehört zum Gnadenbund, der Dekalog nicht zum Werkbund; Christus sei Objekt des Glaubens auch in der alttestamentlichen Dispensation des Gnadenbundes.²⁾ Dann wieder werde Moses ein Diener der Verdammnis und Sünde genannt,³⁾ und die Mängel der Ökonomie des Alten Testaments würden rein negativ behandelt. Die Schwächen des Alten Bundes, die in der Schattenhaftigkeit, in der irdisch und partikularistisch bestimmten Art wurzeln, welche irdischen Besitz, langes Leben in den Vordergrund stellen und darum Todesfurcht erzeugen, die unter die Elemente der Welt und die Zeremonien knechten und innerlich keine endgültige Vergebung und Gewissensruhe, keine Kindesstellung und Beschneidung des Herzens vermitteln, — sie brächten noch nicht das Wesen. Es fehle noch die voll genugsame, wirklich gewordene Genugtuung in Christi Tod. Dem gegenüber werde dann wieder betont, daß auch die Gläubigen des Alten Bundes auf das ewige Leben gehofft hätten und daß sie den rechtfertigenden Glauben besaßen. Zwischen diesen beiden Polen schwanke die Theologie des Coccejus hin und her. Das sei ihre eigentliche Not. Diestel hat gesucht, einleuchtend zu machen, daß auch der Schlüssel zu der übermäßigen Typik hier zu suchen sei: die Frommen des Alten Bundes, denen die reale Vollendung des wesenhaften Heilsgutes noch fehle, müßten durch eine Fülle von Weissagungen entschädigt werden, damit doch ihr Stehen unter dem Gnadenbund erwiesen sei. Je mehr Coccejus durch die Betonung der Einheit der göttlichen Gnadenveranstaltung den Unterschied der

¹⁾ Gaß, S. 271, Diestel, S. 236, E. S. K. Müller, S. 191.

²⁾ Foed. § 324.

³⁾ Sa 74 § 23: Filius Dei . . . non fuit minister peccati, ut Moses . . . fecit Mosen ministrum condemnationis.

Testamente verwiſche, je mehr er alles auf einer Fläche auftrage, je mehr er den Alten Bund chriſtianisierend überſchätze, deſto mehr müſſe er auf der anderen Seite wieder die Mängel deſſelben unterſtreichen. Aber es bleibe doch der Eindruck der Vermischung und Verwiſchung der beiden Bündniſſe, weil nicht nur die ganze Fülle des Heils bereits im Protevangelium entfaltet ſei, ſondern auch die Väter alle durch den Glauben an Chriſtum gerechtfertigt worden ſeien.

Dieſe Kritik hat richtig herausgearbeitet, daß das Ineinander von Bundeseinheit und Gegenſatz der Testamente die Eigenart der ganzen Konſtruktion ausmacht, was übrigens, wie gezeigt wurde, nichts Neues iſt, ſondern einfach durch Zwingli, Bullinger und Calvin gegeben war. Jedoch iſt die Vorausſetzung von einer dem Coccejus zum Bewußtſein gekommenen unerträglichen Spannung nicht richtig. Seine Gedanken können darum nicht durch eine ſolche motiviert ſein, weil ſeine „Evangelisierung“ des Alten Testaments immer ohne Not Hand in Hand erſcheint mit der Betonung der Inferiorität der Geſetzesknechtſchaft. Die „Evangelisierung“ iſt eben nicht Erfüllung und Entfaltung, ſondern nur Vorausſage, die durch die nachfolgende Stufe der Heilsgеſchichte ins Licht gerückt wird. Wäre dieſe unſere Auffaſſung verkehrt, ſo müßte ſich das an dem Hauptpunkte: „Pareſis-Apheſis“ erweiſen. In der „Vorwegnahme“ des Opfers Chriſti durch die Weiſſagung im Protevangelium müßte eine Abſchwächung der Wahrheit vom geoffenbarten und für uns dahingegebenen Chriſtus liegen. Wie bei den Voetianern die Bürgſchaft, ſo müßte hier die Verkündigung des Gnadenbundes die Sache ſelbſt derart enthalten, daß das heilsgеſchichtliche Faktum an Bedeutung verlöre. Das iſt aber nicht der Fall. Der Tod Jeſu als geſchichtliche Tat iſt das Ausſchlaggebende, das Testament wird, wie ſchon Cloppenburg ſagt, erſt im Tode des Teſtators ratifiziert. Im Protevangelium iſt alles enthalten, aber noch nicht gegeben. Man muß zwiſchen feierlicher Veranstaltung und weſenhafter Vollendung unterſcheiden. Wenn einerſeits die Sache vorweggenommen wird und auf der anderen Seite die Erfüllung in Chriſto aufgewieſen wird, wenn ſie zwar als etwas Ganzes verkündigt wird, aber doch noch nicht vollendet iſt, ſo iſt der Unterſchied eben der von Weiſſagung und Erfüllung. Aber nicht nur zwiſchen Vorausſage und vollendeter Heilſtat iſt zu unterſcheiden, ſondern auch zwiſchen objektiver Vollkommenheit des Geweiſſagten und der ſtufenmäßig beſtimmten ſubjektiven Einſicht in das Geweiſſagte. Es iſt durchaus nicht die Meinung des Coccejus, daß das,

was er über den Sinn des Protevangeliums entfaltet, den ersten Empfängern des Gnadenbundes in dieser Entfaltung voll zum Bewußtsein gekommen sei. Wohl haben die Erzväter gelegentlich die Vision des Kommenden, aber die Zeit bis zur Sendung des Mittlers zeigt ja, wie ausdrücklich gesagt wird, geringere Klarheit in bezug auf das Maß der Offenbarung, und von der Gesetzeszeit heißt es: was im Alten Testament zum Gnadenbund gehörte, war gleichsam mit der Decke des Fluches verhüllt. Ebensowenig ist es seine Ansicht, daß die den Vätern zuteil gewordene Rechtfertigung, die eine solche auf Hoffnung war, mit einem jederzeit heilsgewissen Einblick in die Opfertat Christi verbunden war,¹⁾ sonst könnte er ja nicht sagen, sie hätten noch keine volle Vergebung gehabt. Man muß darum den Ausdruck „Evangelisierung des Alten Testaments“ als irreführend ablehnen. Das Protevangelium ist nur die Ankündigung des Neuen und gibt den Sündern die Ermächtigung, auf Grund der Stipulation die verheißenen Güter zu fordern. Der Erbschaftsgedanke ist hier unentbehrlich: das Verheißene ist noch nicht ausgehändigt. Eine Erinnerung an die reformierte Lehre von den Dekreten gibt noch größere Klarheit: auch da ist, wenn wir an Bezas Entwurf denken, der Heilsrat schon fertig, aber er muß entfaltet werden. Der einzelne ist durch das Dekret zur Herrlichkeit bestimmt, aber doch wird dann das Schema von Rechtfertigung, Heiligung, Vollendung eingearbeitet. Oder man vergleiche damit das andere die ganze Reformationszeit beherrschende Problem: das Verhältnis der überzeitlichen Tat Gottes in der Rechtfertigung zu ihrer subjektiven Aneignung. Beide Male läßt sich das Erste nicht ohne weiteres auf einer Fläche mit der persönlichen Heilsaneignung auftragen. So ist auch im Gnadenbund der göttlichen Absicht nach alles gegeben, aber in stufenmäßiger Erziehung wird es in der Menschheit subjektiv bewußt ergriffen. Und dieser Gesichtspunkt der Erziehung liegt auch der ganzen Typologie zugrunde. Sie ist kein Spielzeug, das die noch nicht Besitzenden durch eine Fülle von Weissagung entschädigt, sondern eine Erziehung des Menschengeschlechts auf das kommende Heil hin. Versteht ja doch Coccejus unter dem Gnadenbund im Alten Testament den Bund der Gnadenverheißung

¹⁾ Sie war ja überhaupt keine justificatio, quae est conscientiae absolutio et consummatio. Sie wurden gerechtfertigt im Glauben an den zu erwartenden Christus. Sa 51 § 9. 12 f.

und Gnadenerziehung. Zur Gnadenveranstaltung gehört ihm nicht nur das im Geschichtslauf vollendete Heil, sondern auch seine pädagogische Vorgeschichte seit dem Fall. Er kennt eigentlich nur zweierlei: das Ursprüngliche und das ganz Neue. Wo das Erste zusammenbricht, da setzt sofort die Einflußsphäre des Zweiten ein. Dadurch wird das Gesetz Moses von vornherein in den Dienst des Neuen gestellt und gerät als selbständige Größe ins Hintertreffen. Nur der Gnadenbund bestimmt seinen Zweck. Auch diese Idee, so sehr sie durch die Opposition gegen den Judaismus in seiner israelitischen und römischen Form vermittelt sein mag, ist doch weder blinde Polemik, noch schwache Gedankenlosigkeit. Ihre Begründung gibt Coccejus vielmehr in dem Satz: Mit Sündern läßt sich ein bloßer Werkbund nicht schließen. Was kann Gott vom Sünder erwarten und fordern? Legt er ihm Gesetz auf, dann kann der Endzweck, der von vornherein feststeht, nur Gnade sein. Das ist der Hauptgedanke.

Eine ganz andere Frage ist nun aber die, wie weit diese Inhalte auf der einzelnen Stufe mit vollem Bewußtsein ergriffen werden.

Auch hier wieder muß dazugenommen werden die eigenartige Auffassung der Schrift, die als ein geistdurchwaltetes, organisches Gebilde angeschaut wird, das in keinem Teile stumm bleibt über das Ganze der Offenbarung. Aus der vollendeten Stufe fällt Licht auf die frühere Stufe. Nicht das Bewußtsein der Gläubigen des Alten Testaments soll in erster Linie geschildert werden, sondern das, was wir auf Grund der Vollkommenheit und Deutlichkeit der Schrift jetzt als Inhalt des Gnadenbundes wahrnehmen. Coccejus gibt nicht Geschichte der Bewußtseinsentwicklung der Bundesgenossen, sondern will eine religiöse Geschichtsbetrachtung vermitteln, die durch seinen Glauben an die organische Schriftauffassung gestützt ist.

Das Unzulängliche ist bei Coccejus vor allem dies, daß er aus der voraussetzenden Verheißung einen Bund macht und dann durch den Bundesgedanken die Heilsgeschichte systematisiert. Dadurch verwirren sich dann auch die Begriffe; denn neben den Ökonomien des Alten und Neuen Testaments auch diesen Gnadenbund ein Testament heißen, das bedeutet Unklarheit ohne Ende. Coccejus ist darin, wie aus unserer Geschichte der Söderaltheologie hervorgeht, völlig abhängig von der Tradition. Vergleicht man ihn aber etwa mit Gomarus, der besonders hervorhebt, wie Werkbund und Gnadenbund sich ineinanderfügen, so zeigen doch wenigstens seine Abrogationen, daß er eine Lösung des Alten und eine sieghafte Vollendung des

Neuen verständlich machen will. Das ist wieder das geschichtliche, vorwärtsstrebende Moment bei ihm. Doch zunächst müssen die Fragen erörtert werden, die sich gerade an diese Form seiner Systematik anschließen.

3. Die Stufen der Abschaffung und die negative Fassung des Systems.

Die Form, in die Coccejus seine Gedanken gießt, ist mit Recht mannigfach beanstandet worden. Diestel hat¹⁾ die fünf Modi der Abschaffung so aufgefaßt, daß sie nicht als sukzessive Stufen, sondern als begrifflich geschiedene Momente nebeneinander gestellt sind. Bei dieser Auffassung ist die Setzung des Gnadenbundes neben die Sünde besonders anstößig. Jedoch diese Interpretation ist unhaltbar. Es wird vielmehr ausdrücklich betont,²⁾ daß der Werkbund in gradweiser Aufhebung dem Untergang zueilt. Von Wichtigkeit für das Verständnis der Abrogationen ist besonders die Summa. Dort wird als Synonym für abrogatio und antiquatio evacuatio gebraucht. Die Idee ist, daß die durch das Eingreifen des Gnadenbundes anhebende Entwicklung immer mehr alle Restbestände des Werkbundes ausräumt und entleert.³⁾ Der Befreiungsprozeß bis in die Vollendung hinein soll dargestellt werden. Hier ist wiederum die Idee der heilsgeschichtlichen Entfaltung deutlich. Hier ist auch ebenfalls wieder die Barockvorliebe für den drängenden, bewegten Rhythmus wahrzunehmen. Wir müssen darum zunächst einmal die chronologische Auffassung durchzuführen versuchen. Scheiden wir fürs erste die zweite Stufe aus, so haben wir in dem Auftreten der Sünde (1), der Ankündigung des Neuen Testaments (3), dem Tode (4), der Auferstehung des Leibes (5), lauter gradweise aneinandergereihte Etappen vor uns. Nur bei der zweiten Abschaffung scheint diese Auffassung zu versagen. Man kann diese nicht auffassen als Darstellung des foedus gratiae nudum,⁴⁾ das im Paradies nach dem Fall geschlossen wird. Die ausführlichen Darlegungen über das Protevangelium kommen ja erst bei der dritten Abschaffungsstufe im 10. Kapitel. Es bleibt nur die Möglichkeit, daß man die zweite Abschaffung als vorzeitlichen Ewigkeitsakt faßt und in der dritten Stufe dann die öffentliche Ankündigung dieser

¹⁾ Gesch. des A. T., S. 529.

²⁾ Foed. § 58.

³⁾ Sa 31 § 1: „ut ita non sine legis potentia moriamur peccato paullatim et Deo magis magisque vivamus.“

⁴⁾ Vgl. Foed. § 338.

Stiftung behandelt sieht. Kapitel 5 erläutert darauf ausdrücklich als eine Fortsetzung der zweiten Abschaffung dies Moment der vorzeitlichen Stiftung durch den Hinweis auf den innergöttlichen Vertrag. Bei dieser Auffassung wird auch erst verständlich, warum in Kapitel 4 die heilsgeschichtliche Darlegung mehr durch die rein dogmatische abgelöst wird. Die Bürgschaft, das ewige Testament, das — „es mußte so sein“ — alles dies entspricht viel mehr dem überzeitlichen Standort. Die dritte, vierte und fünfte Abschaffung aber beschreiben weiter eine folgerichtige Entwicklung, die aus dem Vertrag hervorgeht. So erhalten wir folgenden Aufbau¹⁾:

1. Der Begriff des Bundes überhaupt.

2. Der Werkbund. Der Ausgangspunkt wird genommen in der Zeit.

3. Die erste Abschaffung des Werkbundes durch die Sünde. Die Sünde, deren Auftreten ein zeitliches Ereignis ist, stellt also die erste Abschaffung dar.

4. Die zweite Abschaffung des Werkbundes durch die Stiftung des Gnadenbundes: der vorzeitliche Vertrag. Eigentlich erwartet man als zweite Stufe wieder ein zeitliches Ereignis. Weil aber der Gnadenbund in der Ewigkeit gründet, wird er als Entfaltung eines vorzeitlichen Geschehens eingeführt.

5. Der Gnadenbund: seine Zueignung und Aneignung, seine Dauer und sein Endziel.

6. Die dritte Abschaffung des Werkbundes durch die Ankündigung des Neuen Testaments (Protevangeliem). Im Anschluß daran: Vom Unterschied der Ökonomien im Gnadenbund, vom Charakter und den Gütern des Neuen Testaments.

7. Die vierte Abschaffung des Werkbundes durch den Tod des Leibes.

8. Die fünfte Abschaffung des Werkbundes durch die Auferstehung.

Wohl muß es als logisch unkorrekt beurteilt werden, daß in der Reihe der zeitlich sich vollziehenden Abschaffungen eines geschichtlich gewordenen Naturbundes an zweiter Stelle ein überzeitlicher Faktor eingereiht wird. Es ist hier wie auf alten Bildern, wo Handlung auf Erden und Handlung im Himmel naiv nebeneinanderstehen. Aber

¹⁾ Die Zusammenfassung unter 8 Punkte stammt von mir, zur klareren Herausstellung der Systematik.

gerade dadurch wird die infralapsarische Position (die Sünde als geschichtliche Tatsache ruft das Sünderheil herab, womit die Abschaffungsstufen beginnen) und die doch trotzdem entschieden prädestinarianische Fundierung (hinter dem ganzen Heilsverlauf steht Ewigkeitsgeschichte) besonders plastisch. Diestels Auffassung, daß es sich nicht um sukzessive Stufen handeln könne, läßt sich nicht festhalten. Es wird nur an einer Stelle die Geschichtskontinuität durchbrochen und der ewige Hintergrund enthüllt. Nicht mit dem Dekret im Himmel, sondern mit der Menschheitsgeschichte auf Erden wird begonnen. Aber an der entscheidenden Stelle wird die Bürgschaft transparent, denn der Gnadenbund entsteht nicht wie die Sündengeschichte auf Erden, sondern er urständet in der Ewigkeit Gottes.

Wie Coccejus von seinen Vorgängern die Begriffe des römischen Rechts: stipulatio, obligatio, sponsio übernommen hat und auch sogar noch von fidejussio und acceptilatio redet, so wirkt auch bei den Abschaffungen eine gewisse juristische Subtilität mit, die auf reinliche Abwicklung noch vorhandener, aber außer Kraft gesetzter Bundesreste bedacht ist. Aber durch diese juristische Form leuchtet die Idee, daß Gnade positive Bewegung ist, die in einem fortschreitenden Geschehen ihr Ziel erreicht und ganz gründliche Arbeit tut.

Gerade hier aber wird eingewandt: liegt nicht in der rein negativen Einführung der Gnade als einer bloßen Aufhebung des Werkbundes ein empfindlicher Mangel? Daß die ganze Gnadenoffenbarung nur in der Form einer Abschaffung auftritt, lediglich „als ein großartiger Korrekturversuch“,¹⁾ „das Höchste und Kostbarste in der Form einer Zurücknahme mitgeteilt“,²⁾ das scheint in der Tat ein unentschuldbarer Mißgriff zu sein. Es fehlt ja in der Darlegung nicht an Hinweisen, daß der Gnadenbund die im Naturbund gegebenen Forderungen Gottes zur Erfüllung bringe. Man kann nicht behaupten, daß die negative Fassung der systematischen Form inhaltlich die Substanz des Gebotenen ganz und gar verändere. Man kann nicht mit Diestel³⁾ rügen, daß hier das letzte Ziel des Bundes nur Abschaffung, nicht Neubildung sei, vielmehr wird ja das Neue durch und mit der Abschaffung des Alten zum Siege geführt. Aber freilich, es liegt hier ein starker formaler Fehler vor und daß das Neue notwendig Gefahr läuft, durch diese Form der Darstellung

¹⁾ Diestel, J.f.d.Th., 1865, S. 233.

²⁾ Gab, II, S. 284. Vgl. A. Ritschl, a. a. O., S. 137. ³⁾ A. a. O., S. 233.

beschränkt zu werden, ist offensichtlich. Aber es muß hier wieder darauf hingewiesen werden: die Aufhebungsstufen sind das negative Korrelat zu den Gedankenreihen über das Reich, die in positiver Weise eine Ergänzung bieten. Nur weil Coccejus dermaßen vom Reichsgedanken getragen war, wie der dritte Teil unserer Untersuchung zeigen wird, konnte er in seinem Bundesystem auch dem anderen Triebe genügen: die gründliche Auskehr zu zeigen, welche die Gnade mit dem Restbestand des Alten vornimmt. Wer beides nicht zusammennimmt, wird dem Ganzen dieser Theologie nicht gerecht.

An einem Punkte wird die negative Fassung der Darlegungen besonders bedenklich: bei der vierten Stufe, wo die Heiligung unter dem Thema: „Tod des Leibes“ behandelt wird. Hier ist nicht so sehr das Hauptthema der Abschaffung: der Tod als der große Reinigungs- und Gerichtsprozeß der Menschheit — als die negative Fassung der Heiligung, als ob sie nur eine Abtötung des Sündenleibes sei, zu beanstanden. Heiligung ist nicht nur Abtötung. Heiligung ist Dienst Gottes.¹⁾ Wenn das alles wäre, was Coccejus über die Heiligung zu sagen wüßte, so wäre das um so unbegreiflicher, als doch gerade der Bundesgedanke die Forderung des Dienstes in vorzüglicher Weise begünstigt und hervorruft. Es ist wiederum nur die Schranke der besonderen systematischen Form, welche hier zu beanstanden ist. Sie entspricht nicht dem Inhalt der gesamten Theologie des Mannes. Die Abrogation ist auch hier das negative Korrelat zum positiven Dienste der Heiligung, der in der Gottesreichlehre zu kräftigem Ausdruck kommt.

Ist es weiter mit Gaß²⁾ als eine Schwäche anzusehen, daß der Entwurf sich durch den eschatologischen Ausgang auch auf Zukünftiges erstreckt? Wir meinen nicht. Man muß das als einen großartigen Versuch stehen lassen, daß Coccejus es in Angriff nimmt, die ganze Heilsentfaltung, die aus der Ewigkeit stammt und in die Ewigkeit wieder einmündet, als ein Ganzes darzustellen. Es kommt ihm nicht nur darauf an, „vergangene, biblisch bezeugte Tatsachen“³⁾ zu beleuchten, sondern darauf, die Gesamtheit des Heiles unter dem Gesichtspunkt des Bundes bis in die Vollendung hinein zur Darstellung zu bringen.

¹⁾ Vgl. Schlatters Kritik der negativen Fassung der Heiligung in der älteren Dogmatik in „Der Dienst des Christen“, S. 36.

²⁾ Gaß, II, S. 283.

³⁾ A. a. O., S. 284.

4. Die Stellung zur reformierten Tradition.

Noch harrt ein besonders wichtiger Bestandteil des Systems der Behandlung, das ist der vorzeitliche Vertrag. Hier ist der Punkt, wo zugleich die Stellung des Coccejus zur reformierten Tradition am besten verdeutlicht werden kann. Wenn wir fragen, ob die ursprünglichen reformierten Tendenzen bei ihm zum Recht kommen, so ist zunächst festzustellen, daß er schon bei den ersten Ausführungen über den Bundesbegriff eifrig bemüht ist, die Alleinherrschaft Gottes zu statuieren. Darum bezeichnet er zuerst den Bund als *μονόπλευρον*, weil Gott in seiner Souveränität und der Mensch in seiner unbedingten Abhängigkeit beschrieben werden soll.¹⁾ Auch bei der Bürgschaft des Sohnes, bei dem Übereinkommen zwischen Vater und Sohn, wird betont, daß hier in freiester, souveräner Willensentschließung gehandelt wurde.²⁾ Wenn Ritschl³⁾ bei ihm das Moment des willkürlichen göttlichen Entschlusses der Prädestination ganz ausscheiden will, so ist so viel richtig, daß er beim Vertrage nicht von einer Erwählung der reprobi zum Verderben spricht. Aber trotzdem bezieht sich die Bürgschaft im Grunde nur auf die Erwählten, das geht mit aller denkbaren Deutlichkeit aus den Ausführungen über Joh. 3, 16 hervor.⁴⁾ Wohl ist Coccejus infralapsarisch gesinnt, jedoch sind auch folgende Worte Diestels vor Mißbrauch zu schützen: „Bezog man früher auf reformiertem Boden die Bundesideen überwiegend auf das Verhältnis Gottes zu den Erwählten, so stellte Coccejus die gesamte Heilsentwicklung unter jenen Gesichtspunkt.“⁵⁾ Auch bei Coccejus sind schließlich die vollendeten Erwählten das, was bei der gesamten Heilsgeschichte als Resultat herauskommt. Um seine Prädestinationslehre zu erkennen, muß man die Summa lesen. Da lehrt er ausdrücklich die doppelte Prädestination und spricht vom Segen der Lehre von der Verwerfung für die Gläubigen.⁶⁾ Das Erwählungsdogma behandelt er als bedeutungsvoll für die Heilsgewißheit der Christen.⁷⁾ Er unterscheidet sich nur dadurch von der üblichen Tradition, daß er noch ausdrücklicher als Amesius den Rat Gottes und das Dekret nach der heilsgeschichtlichen Grundlegung behandelt. Er begründet diese späte Behandlung des Rates Gottes in der Summa damit, daß er erst nach dem Fall enthüllt worden

¹⁾ Foed. § 4 f. ²⁾ Foed. § 91.

³⁾ Geschichte d. P., I, S. 138.

⁴⁾ Foed. § 128 ff.

⁵⁾ Diestel, Geschichte, S. 527.

⁶⁾ Sa 38 § 14.

⁷⁾ 37 § 47.

sei und wehrt das Mißverständnis ab, als ob er es erst nach Eintritt der Sünde gefaßt sein lasse.¹⁾ Auch er weist das bedingte Dekret ab,²⁾ ebenso die Unterscheidung von *consilium generale* und *speciale*. Das erste schließe das zweite ein.³⁾ Das Dekret ist ein einiges und duldet keine Unterscheidung von Früherem und Späterem.⁴⁾ Das Dekret hat es bei ihm auch nicht nur zu tun mit dem Heil, vielmehr ist seine erste Ausführung die Schöpfung.⁵⁾

Aber doch zeigt Coccejus Momente, die in beachtenswerter Weise die Starrheit des Dogmas durch eine größere Lebendigkeit der Auffassung in Bewegung bringen. Schon der Ausgangspunkt seiner Dogmatik, seine Behandlung der Gottebenbildlichkeit und Rechtsbeschaffenheit des Menschen beweist, daß es ihm darum zu tun ist, den Menschen als bündnisfähig zu erweisen, der nicht nur rein passives Objekt der Herrschaft Gottes wird, sondern als ein bewußtes, willensmäßig bestimmtes Wesen dazu geeignet ist, zugleich rezeptiv und aktiv mit Gott in Beziehung zu treten. Dem entspricht seine überaus ernste und von reformatorischem Geiste getragene Bemühung, den Glauben als die eigentliche Beziehungsweise des Menschen zu Gott rein und unverdorben zur Darstellung zu bringen. Damit kommt vor allem überein die Betonung der Führung Gottes in der Geschichte, die es ja eben immer zu tun hat mit menschlicher Entscheidung, Entscheidung und Entwicklung. Die Sünde, eine negative Entscheidung des Menschen, bringt die ganze auf Erden erkennbare Heilsgeschichte in Gang, als eine Aufhebung des bestehenden Werkbundes. Sie veranlaßt Gott zum heilschaffenden Eingreifen. Wenn Coccejus damit seinen Aufriß beginnt, konstatiert er nicht etwa ein Übergewicht der Kreatur,⁶⁾ aber er zeigt allerdings, wie wir schon sahen, im Gegensatz zu der starren supralapsarischen Form der Dekrete, wie hoch er die freie Selbstentscheidung des Menschen als Faktor wertet. Die geschichtliche Entwicklung des Heilsratschlusses Gottes ist für uns das eigentlich Greifbare und Faßbare. Hier, nicht bei vorgefaßten Meinungen über Gott, will er einsetzen. Zu verstehen ist diese Veränderung des dogmatischen Aufbaus nur so, daß der Bibeltheologe gebannt ist von dem, was in der ganzen Entwicklung des

¹⁾ Amesius bringt in der *Medulla* die Prädestination cp. XXV, p. 123 erst nach der Entfaltung des Neuen Bundes (*de applicatione Christi*). Über das *decretum* sprach er allerdings schon im Anfang.

²⁾ Sa 14 § 33 ff. ³⁾ § 42 ff. ⁴⁾ 39 § 2. 8.

⁵⁾ 15 § 1. ⁶⁾ *Diestel*, a. a. O., S. 234.

Heilsverlaufes ihm entgegenleuchtet, und daß er über dem Eindruck dieser konkreten Geschichte die apriorischen dogmatischen Abstraktionen preisgibt. Dabei hat ihn der milde infralapsarische Geist des Martini beeinflusst. Auch Amesius hat ihn geschult. So findet er, alle nominalistischen Wege meidend, wieder den Pfad zu der biblischen Beschränkung eines Calvin zurück,¹⁾ indem er in der Prädestinationslehre die offenbarungsgeschichtliche Auffassung zur Geltung bringt.

Aber das Ringen um die Erkenntnis des ewigen Ratschlusses Gottes hat bei ihm auch in einer eigenartigen Prägung Ausdruck gefunden, in der Intuition des Urvertrages. Schon Olevianus und Cloppenburg hatten den Vertrag der Vorzeit in Beziehung zum Bund gesetzt. Doch erst bei Coccejus ist der Gedanke charaktervoll ausgereift. Er trägt den Bundesgedanken hinein in das innertrinitarische Verhältnis und bringt dadurch auch in das Dekret selbst eine Art geschichtlicher Bewegung. Nicht nur die Heilsgeschichte macht er lebendig, sondern auch ihren metaphysischen Hintergrund. Es gibt neben der Paresislehre für seine Richtung auf das wirksame Geschehen im Gegensatz zum scholastisch behandelten Dogma nichts Bezeichnenderes, als die Ausführungen über diese innergöttliche Übereinkunft. Er historisiert sozusagen den ewigen Ratsschluß Gottes. Auch dort ist nicht starre Dauerruhe, eiserne Unabänderlichkeit, sondern ein Wollen, Werden und Sichentschließen. Coccejus hat einen aktiv handelnden Gott. In der Himmelswelt wird der Bund vorgebildet. Der Erdenbund urständet in einem Himmelsbund. Freilich bezieht sich der Vertrag hier nicht auf die Schöpfung, sondern nur auf die Erlösung und Vollendung der Gemeinde. Er ist also kein vollgültiger Ersatz für das absolute Dekret.²⁾ Es soll nur das Verständnis für das Heilswirken der Gnade am Zentralpunkt durch den Ewigkeitsblick vertieft werden. Erst beim Gnadenratschluß, der nach Eintreten der Sünde in die Welt eingreift, empfindet er in der Hauptschrift das

¹⁾ Vgl. E. S. K. Müller, a. a. O., S. 192.

²⁾ Mit dieser Einschränkung eignen wir uns die trefflichen Worte von E. S. K. Müller an, a. a. O., S. 190: „Dieser lebensvollen Ansicht eignet nicht nur der dekorative Wert einer Übertragung des Bundesgedankens auch auf dieses Verhältnis: das pactum beherrscht als eine beweglichere und unserm Gesamtentwurf angemessenere Form des orthodoxen decretum den Verlauf der verwirklichenden Geschichte, und es gewährt die Möglichkeit, von Anbeginn seine Zielgedanken über dem Gedankeninhalt der menschlichen Offenbarungsträger schweben zu lassen.“

Bedürfnis, die überzeitliche Begründung aufzuweisen. Das sagt deutlicher als alle weiteren Ausführungen: die Sünde selbst entstammt nicht göttlicher Vorherbestimmung. Die Gnade, nicht die Sünde ist das Ewige.

5. Der Bundesgedanke, seine biblische Berechtigung und seine notwendige Ergänzung durch die Reichsidee.

Noch einmal soll uns zum Schluß der Bundesgedanke beschäftigen. Das Hauptanliegen Bullingers, die Einheit des göttlichen Gnadenwillens durch die Bundesidee auszudrücken, hat Coccejus als Erbe getreulich gewahrt. Die reifste Darlegung im Vorwort zum Epheserkommentar¹⁾ zeigt eindrucklich, wie gerade sie ihm dazu dient, im offenbarungsgeschichtlichen Aufriß bei aller Verschiedenheit der Ökonomie das Einheitsband festzuhalten. Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium, finden hier ihren Obertitel, und wo Unterschiede, ja Gegensätze sind, da ist es der Bundesbegriff, der die höhere Einheit erzielt.

Gibt ihm aber die Schrift selber Berechtigung zu einer so ausgebildeten Söderalsystematik? Diese Frage ist um so mehr am Platz, als Coccejus ja selbst gar nichts anderes will, als dem organischen Verständnis der Schrift den Weg bahnen, die Symphonie der christlichen Lehre mit dem Schriftinhalt erweisen.²⁾ Die biblische Theologie soll die Dogmatik tragen, die Schrift der Dogmatik die bestimmenden Kategorien leihen. Sind wirklich diese Kategorien des Bundes und Testaments dergestalt schriftgemäße, d. h. in der Schrift selbst nicht nur als eindeutige, sondern auch als beherrschende festzustellen, daß diese Theologie als eine durchaus biblische angesprochen werden kann? Wir werden sehen, daß hier für den heutigen Beurteiler die eigentliche Schwierigkeit liegt.³⁾

¹⁾ Prf. Eph. p. 114 f.

²⁾ Prf. zu Foed.

³⁾ Das Wichtigste aus der Literatur über Berit und Diatheke: Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. Zimmern in KAT³, S. 606, vgl. ders., Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, S. 90 f. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im A. T. Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebr., S. 302. Deißmann, Licht vom Osten², S. 253. Schmidt, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferausagen des N. T., S. 210 f. Franz Dibelius, Das Abendmahl, S. 77 ff. Behm, Der Begriff der Diatheke im N. T. Lohmeyer, Diatheke. Riegenbach, Der Begriff der Diatheke im Hebräerbrieff. Ders., Hebräerbrieff¹, S. 203. Cremer-Kögel, Wörterbuch¹⁰, 1915, S. 1062 ff. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, S. 81 ff.; dazu Caspari, Die Gottesgemeinde vom Sinai.

Die reformierte Bundestheologie hat dem alttestamentlichen Gebrauch von Berit eine einseitige Auslegung gegeben, indem sie den Begriff ausschließlich als „Bund, Vertrag“ auffaßte und dazu noch unter dem Einfluß des römischen Rechts den religiösen Gehalt des Bildes in nicht geringem Maße durch juristische Distinktionen modifizierte.¹⁾ Schon auf dem profanen Gebiet läßt sich die vertragsrechtliche Auffassung im Alten Testament nicht einhellig festhalten. Das Wort ist ein Gefäß für einen überaus reichen Inhalt. Die Berit ist zwar immer eine feierliche Bindung und Festsetzung oder Anordnung, die durch die heilige Handlung eines Ritus, einer blutigen Zeremonie, als ewig gesichert und unverbrüchlich geweiht wird. Zur Erklärung des Begriffs ist diese rituelle Basis wesentlich.²⁾ Jedoch ist die Mannigfaltigkeit der Formen und der Spielraum für die Art der Anordnung sehr groß. Insbesondere gilt das von der Frage der Doppelseitigkeit. Schon auf profanem Gebiet steht der Begriff sowohl für zweiseitige wie für einseitige Rechtsgeschäfte und Verträge. Dementsprechend wird im religiösen Gebrauch Berit sowohl die einseitig von Gott getroffene Anordnung genannt, als die Stiftung, die ausdrücklich ein wechselseitiges Bundesverhältnis bezweckt.

Doch ist nun allerdings — hier liegt ein berechtigtes Moment der Bundestheologie — der letztere Gebrauch in vorzüglicher Weise vorhanden: der Akt der Beritschließung führt zu einem dauernden

¹⁾ Gegen die Auffassung von Berit als Vertrag vgl. bes. W. Caspari gegen M. Weber, a. a. O., S. 153. Behm vertritt die Hofmannsche Auffassung und hält auch für Diatheke fest an: einseitige, souveräne Gottesverfügung. Das Bedeutendste hat Lohmeyer geboten, der den begriffsgegeschichtlichen Bedeutungswandel lichtvoll darstellt.

²⁾ Die etymologische Herleitung aus dem Akkadischen macht dies übrigens besonders eindrücklich. Wie manche Wörter des israelitischen Kultus und Kulturlbens findet das ursprünglich sicher nicht hebräische בְּרִית am besten so seine Erklärung (vgl. Gesenius, Handwörterb.¹⁴ s. בְּרִית II und bes. KAT³ S. 606). Das zugrunde liegende Verbum barû: sehen, schauen, durchschauen; sichten, scheiden, entscheiden (vgl. Friedr. Delitzsch, Ass. Handwörterbuch, S. 182 f.) hat als Subjekt fast stets eine göttliche Person; das davon abgeleitete Nomen barû (ursprüngl. Partic.) bezeichnet eine Priesterklasse, den Seher, den Wahrsagepriester, oder „noch spezieller den Beschauer . . . von der Omen-Beschau so benannt“ (KAT³ 589, 5). Die בְּרִית dürfte also wie das akkadische barûtu sowohl die göttliche Entscheidung, wie die Erkenntnis derselben durch die Omenschau resp. diese selbst bezeichnet haben. Auf Grund derselben wurde nachher erst der menschliche Vertrag abgeschlossen. Eine derartige nach Analogie der göttlichen getroffene menschliche Willensentscheidung hat demnach den Charakter des Sakrosankten, Unabänderlichen.

Verhältnis. Diese Auffassung findet sich vor allem in der deuteronomischen Schicht des Gesetzes und im Priesterkoder, als Ausdruck für das heilsgeschichtliche Verständnis der israelitischen Religion. Wenn da immer wieder neben die Verheißungen die Forderungen gestellt werden, neben die Rechte die Pflichten, neben die feierlichen Zusagen Jahves die Gehorsamserklärung des Volkes, so könnte man mit dem Rechte eines Vergleiches sagen, daß das Volk als Bundespartei angesehen und das Verhältnis zweier „Kontrahenten“ ins Auge gefaßt wird. Beschneidung, Sabbat, Gesetz sind dann sozusagen die Auflagen des Bundes zu nennen. Die in der Geschichte erfahrenen göttlichen Machttaten sind die Grundlagen, aus denen die Berit hervorstößt. Jahve paßt sich sogar nach Gen. 15 den üblichen Zeremonien der Beritschließung an. Schon dadurch ist Grund gegeben zu jener Analogie. Die heilsgeschichtliche Betrachtung der späteren Zeit stellt dann eine innere Kontinuität der Bündnisse her: Noah, Abraham und die Erzväter, endlich aber ganz Israel, am Horeb und in Moab (das Deuteronomium hat noch die Bundeschließung mit Levi und David) — sie sind durch die Berit in ein nahes Verhältnis zu Jahve getreten.

Jedoch wird der Bundesgedanke im Alten Testament sofort durch den Gottesgedanken bewahrt und beschränkt. Setzt schon die Anwendung des Begriffes im profanen Gebrauch nicht notwendig ebenbürtige Parteien voraus, so kann es sich erst recht im Religiösen niemals handeln um eine Art Gesellschaftsvertrag, um etwas wie ein gegenseitiges Schutz- und Trutzbündnis,¹⁾ um eine Vereinbarung Gleichstehender und Gleichberechtigter. Stets nimmt der souveräne Gott die Initiative, er handelt in allmächtiger Gnade und freier Wahl, als der von vornherein Überlegene, der nur in Barmherzigkeit zu Israel in ein näheres Verhältnis tritt und lediglich geruht, dabei das Bild des „Bundes“ anzuwenden. Dies setzt sogleich auch der Verwertung der rechtlichen Seite des Bildes bestimmte Grenzen. Daß Israel keine Wahl hat als die, sich ohne Bedingung Gottes Majestät zu unterwerfen, soll durch den Bundesgedanken in keiner Weise abgeschwächt werden. Zu bieten hat Israel nichts, und auch sein Gehorsam ist nicht besondere Leistung, sondern schuldige Pflicht. Auf der anderen Seite aber besteht gerade darin die göttliche Huld, daß er sich dem Volke in unwandelbarer Treue verbindet. Man darf in der „Bundes“vorstellung keinen „Rückschritt von der Höhe prophetischer

¹⁾ Vgl. Dibelius, S. 85.

Gotteserkenntnis herab sehen“,¹⁾ wenn es auch nicht belanglos sein mag, daß die ersten Propheten den Ausdruck meiden, der stets gerade durch mißverstehende Ausnutzung seiner rechtlichen Seite verderbt werden konnte.²⁾ Es ist sogar wahrscheinlich, daß die gewaltigste und innerlichste Verwertung der Bundesidee, welche die Berechtigung zur Verwendung für die neutestamentliche Sphäre begründet, nämlich die Fassung, wie sie Jeremias findet (31, 31—35), erwachsen ist aus einer Reaktion gegen die einseitige Auffassung des Bundesgedankens, wie sie durch Imputation der Vertragsidee (Leistung und Gegenleistung) vorliegt.³⁾ Die von Jeremias eingeschlagene Linie setzt sich fort in der Weissagung Ezechiels von der neuen ewigen Ordnung des Friedens und in der im ewigen Erwählungsgedanken wurzelnden Prophetie des Deuterojesaja, der die Berit verheißend auf die ganze Völkerwelt ausdehnt.

Es darf nun aber die Würdigung der erwähnten Gefahr des Mißbrauchs durch den Vertragsgedanken nicht die Behauptung erzeugen, daß Berit im Alten Testament niemals etwas anderes bedeute als die einseitige Verfügung Gottes über seine Gnadengaben. Diese Betrachtungsweise verkennet völlig denjenigen immer wieder nachweisbaren Gehalt des Bildes, der gerade das Gegenseitigkeitsverhältnis der Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Daß sich nicht nur Gott selbst durch seine Verheißung verpflichtet, sondern daß auch Israel Gehorsam gelobt, diese Doppelseitigkeit macht gerade der Begriff der Berit geltend. Solche freie Verfügung und Anordnung Jahves, die auf das dauernde Gemeinschaftsverhältnis mit Israel abzielt, wird zur feierlichen, bindenden, durch Eid bekräftigten Handlung, zur ordnungsmäßigen Sakung. So wird aus Berit das Gesetz, ja in der spätesten Zeit der Ausdruck für die Religion der israelitischen Gemeinde. In dieser Fassung bleibt der Bundesgedanke allerdings wesentlich alttestamentlicher Natur. Der innerlichsten, ins Neue Testament hineinweisenden Prägung von dem Friedensbund, der in die Herzen geschrieben ist, der einen neuen Geist bringt, der alle umfaßt und zu Gottgelehrten macht, fehlt der Anklang an den juristischen Vertrag ganz. So kann es auf keinen Fall als glücklich bezeichnet werden, wenn der Bund als Vertrag auch der neutestamentlichen Sphäre vindiziert wird. Dabei muß zunächst außer Betracht bleiben, was

¹⁾ Vgl. Kraeßschmar, S. 146. ²⁾ Vgl. Karge, S. 226.

³⁾ Vgl. Lohmeyer, S. 68.

durch die Übersetzung in *διαθήκη* aus dem alttestamentlichen Begriff geworden ist. Die wichtigste Frage bleibt zunächst die, was Berit im Alten Testament selbst bedeutet.

Doch ist es nun allerdings weiter sehr bemerkenswert, daß die griechische Bibel *ברית* gerade durch *διαθήκη* und nicht wie Aquila und Symmachus durch *συνθήκη* (Vertrag) wiedergibt. Dadurch wird wiederum die Priorität Gottes, die feierliche, unverbrüchliche Willensäußerung und Festsetzung gewahrt, denn das aus dem hellenistischen Privatrecht stammende *διαθήκη* bedeutet neben dem allgemeinen Sinn: Verfügung oder Ordnung — hauptsächlich: die letztwillige Verfügung des Testators. Durch diese besondere Klangfarbe: „letzter Wille des Erblassers“ erhält der Begriff seine eigene feierliche Note. Auch in dieser griechischen Ausdrucksweise fehlt aber der Charakter der Doppelseitigkeit nicht ganz, und das verbindet sie mit dem Begriff der Berit. Neuerdings haben Lohmeyer und Dibelius diese Tatsache besonders hervorgehoben. Ihre Beachtung ist notwendig zu der Erklärung der immerhin doch merkwürdigen Übersetzung, die aber kein Mißverstehen ist und keinen absoluten Bedeutungswandel zeigt. Lohmeyer hat gezeigt, wie dem „griechischen Testament durchaus nicht der scharfe Charakter der Einseitigkeit anhaftet, den wir ihm aus der Analogie mit unserer heutigen juristischen Auffassung zu vindizieren geneigt sind, sondern es existieren neben einseitigen letztwilligen Verfügungen vertragsmäßig festgesetzte, ein Schwanken, das durch die Entstehung des Testamentes in Griechenland aus der *donatio inter vivos* erklärlich wird.“¹⁾ „Durch den letzten Willen bindet der Erblasser sich selbst und verpflichtet auch die Erben.“²⁾ Die Erfüllung der gesetzten Bedingungen durch die Empfänger des Testaments ist auch hier ein zu beachtendes Moment. Auch die Diatheke als göttliche Stiftung und Verfügung hat es abgesehen auf eine Neuordnung des Verhältnisses zu Gott. Am deutlichsten schlägt im Hebräerbrieff der Sinn „Testament“ durch. Dabei ist die Gnadenzuwendung des Erbes durch den unerläßlichen Tod Christi und die ewige Dauer der göttlichen Verfügung besonders hervorgehoben. So läßt also auch Diatheke wie Berit beide Momente nicht vermissen: das der göttlichen Verfügung und Anordnung und das der menschlichen Verpflichtung und des Sich-schickens in die Bundesverfügung. Doch ist nicht zu leugnen, daß Berit in stärkerem Maße als Diatheke zu dem Vertragsgedanken

¹⁾ Lohmeyer, S. 40.
Schrenk, Coccejus. II, 5.

²⁾ Dibelius, S. 85.

Anlaß gibt. Schon darum wäre die Subsumierung beider Begriffe unter dem Obertitel „Bund“ gekünstelt und irreführend. Wenn schon für Berit „Bund“ nicht ausreicht, so erst recht nicht für Diatheke.

Die neueren Forschungen haben uns die Schwierigkeiten der Begriffsgeschichte so eindrücklich zum Bewußtsein gebracht, sie lassen uns so stark die mannigfache und wechselnde Färbung beider Ausdrücke empfinden, daß unsere Zeit kaum noch den Mut fände, gerade dies Begriffspaar zum Mittelpunkt einer Systematik zu machen. Gerade das Schwankende, das der Gebrauch von Diatheke zeigt, macht vorsichtig gegen eine so umfassende, dogmatische Verwendung des Begriffs. Wir haben in ungleich stärkerem Maße als die ältere Theologie den Eindruck, daß sowohl Berit wie Diatheke eine lange Entwicklung durchlaufen haben. Sie haben für uns nicht mehr die unberührte metaphysische Art der alten Zeit. Suchen wir aber nach der aus der Forschung sich ergebenden Grundvorstellung bei der Wertung beider Begriffe, so ergibt sich einerseits die göttliche Verfügung, aber Hand in Hand mit der Betonung des gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses.

Religiös ist das Bild vom Bunde fraglos hochbedeutsam, aber es ist zunächst zu werten als Bild, und jede juristische Subtilität in der Verwendung erkennt dies bildmäßige Moment. Wird das übersehen, so bleibt es niemals aus, daß das Göttliche durch die menschliche Weise abgeschwächt und verkürzt wird.¹⁾ Juristische Begriffe meistern Gott nach menschlichem Recht und pressen die göttlichen Wirklichkeiten in ein unzureichendes Prokrustesbett. So ist auch nicht das juristische Element in der Fassung der Bundestheologie das bleibend Wertvolle, vielmehr das, was Boquinius in den Mittelpunkt stellte, der Gedanke der *κοινωνία*, der die in jeder wahren Gemeinschaft liegende gegenseitige Verpflichtung zum Ausdruck bringt und dadurch auch für die Heiligung und letzte Vollendung Halt und Anreiz zugleich ist. Der Bundesgedanke hat Kräftiges geleistet, indem er neben den Gedanken der unumschränkten Herrschaft Gottes die Idee der Relation und Proportion stellte, indem er das in der Schrift so stark hervortretende Verpflichtungsmoment mehr zur Geltung brachte und neben das „Gott für uns“ mit gleicher Betonung setzte: „wir für Gott“,²⁾

¹⁾ Vgl. Karge, a. a. O., S. 225 f.: „so lag die Gefahr nahe, daß unter dem Bilde die richtige Auffassung dieses Verhältnisses verdunkelt wurde und an die Stelle derselben die rechtlich-formale der Berit trat, ein Do—ut—des=Verhältnis zwischen Jahve und Israel . . .“

²⁾ E. F. K. Müller, a. a. O., S. 190.

indem er vor allem auch dem Bilde den Hinweis entnahm auf die ordnungsmäßige, feste Geschlossenheit dieses Verhältnisses. Durch den Testamentsgedanken erhält der Bund weiter seine ewige Sicherung: unabänderlich, in sich selbst einig ist der göttliche Gnadenwille, der in die Menschheit eingeht und sich aus ihr Organe seiner Gnade erwählt.

Aber nur die ungeminderte Betonung der Alleinherrschaft Gottes beseitigt die Gefahr, daß die ungleiche Stellung der „Bundschließenden“ verwischt wird, daß vom juristischen Gebrauch her in die Bundschließung etwas wie ein Paktieren mit Gott eingetragen wird, das seine Souveränitätsrechte verletzt. Auf Schritt und Tritt, so sahen wir schon bisher, ruft der Bundesgedanke bei Coccejus nach der Ergänzung durch die Reichsidee. Das liegt in der Sache selbst begründet. So hat er denn auch nach Olevianus' Vorgang Bund und Reich miteinander verbunden, und erst diese Verbindung gibt seine ganze Theologie. Wir sehen hier zunächst davon ab, den Reichsgedanken in der Hauptschrift selbst aufzuweisen. Es möge dies erst in der Schlußuntersuchung, in der das Verhältnis von Bund und Reich zu besprechen sein wird, zur Behandlung kommen. Die erste Voraussetzung dafür ist eine Darstellung seiner Reichslehre. Bevor wir jedoch diese Aufgabe anfassen, müssen wir noch einen weiten Weg zurücklegen. Es erhebt sich die Frage nach den Anschauungen der Reformationszeit über das Gottesreich.

Dritter Teil.

Das Reich.

Erstes Kapitel.

Die Äußerungen über das Reich Gottes im Zeitalter der Reformation.

Während wir bei der Bundesidee von ausgeprägten dogmatischen Traditionen ausgehen konnten, die Coccejus nachweislich in sein System verarbeitet, finden wir bei dem Reichsgedanken eine andere Lage vor. Ähnliche feste dogmatische Überlieferungen, die Quadersteine für ein ausgebildetes System werden können, sind hier nicht vorhanden — man müßte denn die Behandlung des Reiches beim dreifachen Amt Christi meinen, wie sie die Theologie des 17. Jahrhunderts nach monotoner Lokalmethode ohne besondere neue Aspekte, in stereotypen Formen immer von neuem wiederholt.¹⁾ Dies erwies sich aber unserm Theologen nicht als ein geeigneter Anknüpfungspunkt. Wir müssen weiter zurück, in das Reformationszeitalter, und die allgemeinen religiösen Ideen über das Reich Gottes ins Auge fassen, wie sie sich uns da in großer Mannigfaltigkeit darbieten. Auf diesem Hintergrund dürfte sich dann zum mindesten die Eigenart der Gedanken des Coccejus kräftiger herausarbeiten lassen. Es kann sich dabei aber weniger um eine Darstellung handeln, die den Anspruch auf Vollständigkeit macht, als vielmehr um Streiflichter, um Herausstellung von Haupttypen. Es kann auch nicht unsere Aufgabe sein, diesen Zentralbegriff des Reiches Gottes, der Strahlungen nach allen Seiten hat, zum Ganzen der Gedankenwelt der behandelten Führer und Richtungen in Beziehung zu setzen. Wir beschränken uns im wesentlichen auf die durch die Stichworte: Reich Gottes, Kirche und Staat gekennzeichneten Zusammenhänge. Jedoch lohnt es sich auch bei dieser Begrenzung, einmal gerade die ausdrücklichen Äuße-

¹⁾ Was uns hier zur Vergleichung mit Coccejus bemerkenswert erscheint, werden wir später heranziehen.

rungen über das Gottesreich in dieser Epoche der Neubildungen zu verfolgen und zu fragen, ob und inwiefern ihre jeweilige Fassung charakteristische Züge trägt.¹⁾

1. Der innerkatholische Gegensatz: Veranstaltlichkeit und Spiritualisierung des Reiches Gottes (Vulgärkatholizismus und Mystik).

Der Vulgärkatholizismus des Mittelalters identifiziert die römische Kirche und das Reich Gottes. Wie es dazu gekommen ist, brauchen wir hier nicht zu entwickeln. Nur daran sei kurz erinnert, daß der gleiche Augustin, der den innerlichen Kirchenbegriff durch paulinische Gedanken so stark belebt hatte, doch auf der andern Seite wieder hierarchische Ansätze bot und dadurch dem Vulgärkatholizismus Vorschub leistete. Selbst wenn Hermann Reuter damit recht hat, daß Augustin seinen berühmten Satz im Gottesstaat: „Die Kirche ist das Reich Gottes“²⁾ nicht von der verfassungsmäßig organisierten Kirche, sondern von der Gemeinschaft der Heiligen gemeint habe, so mußte doch jene Formel in der mittelalterlichen Kirche die rein hierarchische Auffassung und die Ineinssetzung von Kirchenanstalt und Reich Gottes begünstigen. Diese Institution aber wurde später immer wieder ganz massiv als Staat, als politisches Gemeinwesen beschrieben.³⁾

Im Gegensatz gegen diese veranstaltliche Religion vertritt die Mystik eines Eckart und Tauler eine Anschauung vom Gottesreich, die nicht nur von dem Sehnen getragen ist, in die letzten Tiefen der Innerlichkeit vorzudringen, sondern die auch bei einem reinen Spiritualismus anlangt. Das ist nun die innerkatholische, vorreformatorische Spannung mit ihren beiden äußersten Gegenpolen.

Die Mystiker lieben besonders das Wort: Das Reich Gottes ist inwendig in euch.⁴⁾ Gott ist im Reich der Seele ein Wesender ohne

¹⁾ Zum Folgenden vgl. Gottschick, *RE.*³, XVI, S. 783 ff.

²⁾ Augustinus, *De civ. Dei* XX, cp. IX. Reuter, *Augustinische Studien*, S. 150. Troeltsch, *Augustin*, S. 30, schließt sich darin Reuter an (gegen Scheel), daß die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes bei Augustin nicht mit klerikal-hierarchischer Tendenz verbunden sei.

³⁾ Vgl. E. S. K. Müller, *Symbolik*, S. 90.

⁴⁾ Nach diesem Kanon legt Meister Eckart sogar ein Wort aus wie das in Luk. 21, 31. Vgl. Pfeiffer, S. 220 ff. „daz gotes rîche nâhe ist“ heißt: „Ich habe eine Kraft in meiner sêle, diu gotes alzemâle enpfenclîch ist“. Dazu Jostes

Ende, Gott ist selig in der Seele.¹⁾ So ist die Seele, wenn sie gleich beschaffen ist mit der Gottheit, das Reich Gottes.²⁾

Aber zu dieser Seligkeit des Reiches Gottes gelangt sie nur durch einen Entwerdungsprozeß. Sie muß ihren höchsten Tod sterben, alles Daseins verlustig gehn, ertränkt werden im Meer der Gottheit. Erst wenn sie oberhalb des Raumes und der Zeit, sogar absehend von dem trinitarisch gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens, die überwesentliche Einheit Gottes ergriffen hat, ist sie in der mystischen Vereinigung mit der Gottheit dahin gelangt, wo Gott ein Reich ist in reiner Einigkeit. Dann erst ist sie selber das Reich Gottes.³⁾ Die Mystik zeigt also im Gegensatz zu der hierarchischen Veranstaltung des Gottesreichgedankens die sublimste Individualisierung und Verseeleung des Reichsbegriffs. Die heilsgeschichtliche Vermittlung tritt zurück und wird sogar als etwas zu Überwindendes abgestreift, pantheistische Kategorien überwältigen die biblischen Grundgedanken. Wir werden sehen, wie diese Tendenzen nachher mannigfache Verbindungen eingehn. Sie wirken bei manchen Täufern und bei einem Sebastian Franck kräftig nach.

2. Die Moralisierung der Gottesreichidee im Humanismus.

Neben die Mystik tritt der Humanismus. Er faßt den Gottesreichgedanken moralistisch; denn er nimmt nicht wie jene seine Kraft aus der neuplatonischen Spekulation, er zehrt vielmehr, soweit er nicht noch vom biblischen Untergrunde lebt, von der antiken

S. 85: „gotes reich ist er selber und sein volkumens wesen. Zu dem andern mal so verstet man gotes reich in der sele. Darum spricht er selber: Daz reich gotes ist in euch.“ S. 88: „Alhie innen, so solt du, edlen sele, süchen mit verstantnüss daz reich gots.“ Ferner Taulers Predigten (bei Vetter): Das Reich Gottes suchen heißt: „gewart werden des inwendigen grundes do das rich Gotz ist“ (317), do Got der selen naher und inwendiger ist verrer wan si ir selber ist (144), indewendig in dem grunde obe allen werken der krefte“ (301) „in dem edeln wunneclichen abgrunde do in dem himmelischen riche“ (101 vgl. 92). Vgl. S. 236. 420.

¹⁾ Eckart bei Jostes S. 89: „also ist er im reich der sele wesenlich sunder ende.“ 88: „Al da ist got sein selbs reich, wesen ob den wesen.“

²⁾ Ibid. S. 89 f.: „Dor um alles, daz hie gesprochen ist vom reich gots, . . . daz selb mag man sprechen in der worheit von der sele.“ S. 90: „die sele ist daz reich gotes.“

³⁾ S. 91—96 a. a. O.

Moralphilosophie. Erasmus, der Reizfame, Vielseitige, der ein harmonisches Vollmenschentum erstrebt, will die Antike mit der Lehre Jesu vermählen.¹⁾ Er kann wohl gelegentlich in seiner antihierarchischen Polemik das Reich Christi dem des Pontifex und der Kardinäle entgegenstellen,²⁾ aber seine „moderata sceptica theologia“ bleibt, wenn er dies Reich beschreibt, doch im Moralismus stecken. Das Reich der Himmel ist ihm die neue Lehre des Evangeliums,³⁾ er braucht auch den Ausdruck: Christus bringt eine euangelica philosophia.⁴⁾ Christus gibt als der König des Reiches seine Edikte und Gesetze, daß wir einander lieben sollen.⁵⁾ Er übt seine Herrschaft aus, indem er der Lehre seines Evangeliums alles unterwirft.⁶⁾ Er ist im wesentlichen Vorbild, der Begründer neuer, sittlich-religiöser Lebensordnung.⁷⁾ Nach der Gesinnungsethik Jesu im Sinn der Bergpredigt gilt es zu trachten, die u. a. auch den Krieg verabscheut und einen allgemeinen Kulturfortschritt fördert. Gottes Reich blüht dann, wenn Tugend und menschlicher Fortschritt herrscht. Dieser im wesentlichen moralistische Gottesreichbegriff des relativistischen Rationalisten hat die spezifisch neuen Erkenntnisse vom religiösen Charakter des Reiches Gottes, wie sie die Reformation kennzeichnen, überhaupt noch nicht aufgenommen. Durch die Reformation sind die Gedanken des Erasmus zunächst abgewelkt. Wir werden aber sehen, wie bei der Mystik, so auch beim Humanismus, daß diese Richtung später wieder auflebt und Verbindungen eingeht mit reformatorischen Errungenschaften. In der eigenartigen Fassung des Reichsbegriffs, wie sie bei Episcopus vorliegt, im Remonstrantentum und später in der Aufklärung, wirkt sie nach.

3. Die Beziehung der Idee auf die Gemeinschaft der Gläubigen durch die Reformation.

Bei Wiclif und Hus beginnt sich die Zersetzung des katholischen Kirchenbegriffs vorzubereiten, wenn auch der Gegensatz bei

¹⁾ Vgl. zu dieser Charakteristik: Schröder, Der moderne Mensch in Erasmus. 1919. ²⁾ Opera, Tom. III 1, 339 B: Brief an Volgius.

³⁾ Doctrina evangelica u. ä., vgl. Tom. V, p. 222. 225. VI, p. 60 DE. 116 E. VII, p. 41. 346. 520. 825.

⁴⁾ VII, p. 21 („quid hac philosophia simplicius?“), p. 77. 78 u. ö.

⁵⁾ V, p. 221, vgl. 226. ⁶⁾ V, p. 223.

⁷⁾ VII, p. 41. Euangelica lex (VII, p. 164). p. 825 setzt er für Reich Gottes: doctrina evangelica vitaeque vere christiana.

ihnen vorläufig nur gegen das papale Kirchensystem geht und der glaubensmäßige Kirchenbegriff im Sinne der Reformation noch nicht vorhanden ist. Indem aber in Verbindung mit der Bekämpfung der Hierarchie zugleich die spirituale Seite des augustinischen Gottesstaates aufgenommen und die Kirche als die Zahl der Prädestinierten gefaßt wird, bahnt sich das an, was später der reformatorischen Auffassung das Gepräge gibt: das Reich Gottes löst sich von der anstaltlichen römischen Kirche los, es wird als ein Reich rein geistlicher Art zu allererst auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen. Können wir dies zunächst als die neue Gesamterscheinung bezeichnen, so ist damit doch zugleich eine Fülle von Möglichkeiten gegeben, wenn es nun gilt, das Verhältnis von Reich Gottes, Kirche und Staat näher zu bestimmen. Diese verschiedenen Ausprägungen suchen wir im folgenden schärfer zu erfassen.

a) Das Reich Gottes der innerlichste Gehalt in der protestantischen Staatskirche (Luther, Melancthon, Zwingli).

Es ist unmöglich, die Vielgestaltigkeit der reformatorischen Gedanken über das Reich Gottes in eine Formel zusammenzudrängen. Zumal bei Luther muß man sich stets hüten, daß man der genialen Mannigfaltigkeit seiner Gedanken nicht Gewalt antut. Jedoch können wir wohl bei der Verfolgung unseres Themas die Frage stellen, ob in bezug auf den Problemkomplex: Reich Gottes, Kirche und Staat ein gemeinsamer Typus sich vorfindet. Dies müssen wir zunächst bei Luther, Melancthon und Zwingli bejahen, trotz aller Verschiedenheiten im einzelnen.

Bei Luther fällt der Hauptakzent auf das geistliche Wesen des Reiches Gottes und auf die damit gegebene Antithese gegen die Art der weltlichen Reiche. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ — diese Wahrheit bestimmt weitgehend seine Ausführungen zu unserer Frage.¹⁾ Christi Kraft und Vermögen steht nicht in Harnisch und

¹⁾ W. A. 1, 692 (des Herrn Christi Königreich ist „ein geistlich verborgen reich — die sichtsiche und leibliche Reich oder güter seind genent die linc hand gotes“). 694. 701. 2, 98. 10^{III}, 78 („es laßt sich nit klanden noch zieren, sonder es stat im herzen“). 11, 249—253. 24, 6. 28, 281. 32, 466—468 (es steht im Gegensatz zum Mammon). 33, 497—501. 504 f. (es wird in ihm nicht gestraft, wie im weltlichen Reich, sondern vergeben). 34^I, 319. 36, 50. 52 f. 568—570. 572. 575. 37, 201—203. 275—277. 45, 207. 212—215. 223. 46, 575. 47, 177. 51, 11—13. 17. 52, 12 f. 26. 134. 136.

Eisen,¹⁾ sondern er ist ein „Bettelkönig“,²⁾ der Arme, Elende und Angefochtene regiert.³⁾ Je mehr Luther alles in der Heilsveranstaltung Gottes zentralisiert, wächst er über seine mystischen Anfänge hinaus.⁴⁾ Er verarbeitet die mystische Innerlichkeit soteriologisch. Seine im Heilsmäßigen gründende Hauptposition ist am besten wiedergegeben in dem Wort: „Das Reich Gottes ist ein Gnadenreich, darinn durch den namen Jesu alle sünde sollen vergeben werden.“⁵⁾ Damit nennt er Hauptregel und wichtigstes Kennzeichen des Reiches Gottes. Es ist, wenn man so sagen darf, in Reinkultur Heilserfahrung. Der König regiert durch Wort und Evangelium⁶⁾ in seinem Hörreich, das kein Sehereich ist, sondern die Menschen zum Glauben ruft.⁷⁾ Dabei bleibt aber Luther nicht stecken im Seelenindividualismus. Er kann nicht reden vom Reich, ohne daß er spricht von Gottes Volk.⁸⁾ Das Wort Gottes richtet ein Reich und Kirchen an.⁹⁾ Auch auf die werbende Arbeit, die Missionsaufgabe der Gläubigen, weist er kräftig hin.¹⁰⁾ So erscheint die Innerlichkeit der Heilserfahrung nicht anders,

¹⁾ 1, 694. ²⁾ 52, 12.

³⁾ 1, 693 („darum enthebt es den menschen im mittel der ansehung“). 698 („da dann sterben, leiden, forcht und allerley ungemach ist“). 45, 223. 52, 26.

⁴⁾ Mystische Einflüsse sind noch zu beobachten in 1, 93 (Sermo vom 12. Okt. 1516). In 4, 712 (1520?), wo er das „Reich Gottes in uns“ behandelt, zeigt er noch einen stark asketischen Zug.

⁵⁾ 52, 266. 32, 469. 33, 495 f. 499. 506—510. 34 I, 319 f. 36, 54. 385 (der rex peccatorum). 37, 35 („ubi Christus docetur, da ist ein Reich, da man alle sünde innen vergibt inn der ganzen welt“). 202 f. 278. 51, 14. EA 15, 29 („dieß Reich Gottes der Vergebung der Sünden“). 33 („daß es nichts anders ist, denn ein Reich, darinne nichts ist denn Vergebung der Sünde“).

⁶⁾ 1, 693 ff. 10 II, 87. 11, 249. 30 I, 200. 31 I, 285 („Allein braucht er das maul: per linguam, per os, per solum verbum richt er seine gewalt aus). 37, 202 („Sihe in nicht mit den augen an, sed stecke die augen inn die orhen). 45, 207. 214. 218. 47, 177. 51, 12 („das der Prediger allein die jungen und das wort nimpt, und dazu nicht sein wort, sondern das wort Gottes, damit denn Christus hie auff erden regirt).

⁷⁾ 10 II, 87. 24, 6. 30 I, 200. 31 I, 285. 32, 468 f. 36, 569. 37, 202. 49, 573. 51, 11 ff. 16. 52, 505. Auch Thomas Münzer sagt in „Auslegung des 19. Psalm“ zu V. 4: „Denn in den zwanzigen stücken / reden vnnnd hören besteet das reich Christi“.

⁸⁾ 1, 698—702. 36, 50 f. (nemlich das Christus reich ein reich sey über Gottis volck). 54 („ein reich der gnaden und gottes volcks“). 51, 17. 52, 15.

⁹⁾ 1, 701. 51, 16.

¹⁰⁾ 1, 697 („Die Kinder gotes, die fliehen nit die gesellschaft der bösen, ja sy suchen sy, das sy in helfen mögen. Sy wollen nit allain inn himel, sonder mit in pringen die alleründigsten, ob sy möchten“). 28, 161 („das sie mein reich

als in Verbindung mit der Arbeit der Wortkirche und wird so in den Kirchengedanken hineingebettet. Wenn aber bei Luther die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes begegnet,¹⁾ so darf nie vergessen werden, daß er da, wo er von der Kirche redet, der Sache ins tiefste Herz hineinschauen will. Sein innerlicher Kirchenbegriff — der allerdings nicht spiritualistisch die Gemeinde der Heiligen von der sichtbaren Gestalt der Kirchengemeinschaft loslöst — ist gleicherweise wie der Reichsgedanke darauf bedacht, das geistliche Gut in innerster Wesenhaftigkeit zu erfassen. Man kann nicht sagen, daß bei Luther in der empirischen Kirchengenossenschaft das Gestalt gewordene Reich Gottes in der Welt gesehen wird. Wohl aber ist dies deutlich: der Reichsbegriff dient zur Verinnerlichung des Kirchenbegriffs. Den tiefsten Gehalt des Evangeliums, wie es durch die Verkündigung des Wortes zur Geltung kommt, den geistlichen Grundcharakter der Hauptgabe, das bezeichnet er mit Reich Gottes. Daß diese Kräfte in der Arbeit der sichtbaren Kirche wirksam werden, daran ist kein Zweifel, hat sie doch Wort und Sakrament. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die schwierige Frage des Lutherschen Kirchenbegriffs in ganzem Umfang von neuem aufzurollen.²⁾ Nur einen kleinen Beitrag gibt unsere besondere Betrachtung zu dieser komplizierten Frage: gerade die Behandlung des Reiches bei Luther zeigt, wie er zunächst einmal darauf bedacht ist, das innerste Wesen des geistlichen Gutes rein herauszustellen und davon nichts abmarkten zu lassen. Freilich nimmt er dann auch die ganze Wirklichkeit der äußeren Notwendigkeiten in der Gestaltung der empirischen Kirche aus Gottes Hand. Aber durch die ungemein kräftige Hervorhebung des Kerngehaltes — hier des Reiches Gottes — wird jedes Aufgehen in dem objektiv Anstaltlichen vermieden.

ausbreiten und mein heufflin grösser machen“). 32, 466 (Auch der gemeine Haufe soll Gottes Reich fördern helfen). 468 („das mans — sc. Reich — jmer weiter bringe und viel leut erzu fure“). 45, 220. 46, 110. 52, 91.

¹⁾ 8, 656 („Ideo enim ecclesia regnum Dei est et dicitur, quod solus Deus in illa regnat, imperat, loquitur, operatur, glorificatur“). 36, 569 wird Taufe, Sakrament und äußeres Wort in Verbindung mit dem Reich Gottes gebracht; vgl. 575 und 52, 136. EA 14, 117: Gottes Reich helfen bauen, heißt der Kirche dienen und Gottes Wort fördern. Besonders aber 52, 522: „Nun heist aber das hymelreich nit allein das leben, da wir nach diesem leben hin kommen sollen, Sonder die Christliche Kirch hie auff erden, da Got durch sein wort und seinen geist inn regiret“).

²⁾ Vgl. dazu v. a. K. 50 II, Gesammelte Aufsätze I, S. 245 ff.

Man darf in Luthers Kirchenbegriff nichts systematisieren, was nicht ausgeglichen werden kann. Das gilt vor allem auch von der Stellung zum Staat. Den Gegensatz zwischen dem geistlichen Reich und den weltlichen Reichen hat Luther so scharf gesehen, weil er gerade beim Begriff des geistlichen Reiches in der Tiefe einsetzte. Die Reiche sind wie Himmel und Hölle geschieden und ordnen sich nach ganz verschiedenen Gesetzen. Aber er will nun gar nicht das eine Reich durch das andere verdrängen. Die beiden Sphären sollen geschieden bleiben — damit beiden ihr volles Recht werde. Als Glied des Gottesreiches bedarf eigentlich der Christ des Staates nicht,¹⁾ aber weil er doch auch in der Welt lebt, soll er mit reinem Gewissen auch dem Staat dienen. Mit dem Evangelium allein die Welt regieren, hieße alle Ordnung auflösen. Aber auf der andern Seite gilt für den Christen die Bergpredigt, und das führt dann freilich zu jener unbefriedigenden Scheidung von persönlicher Ethik und Staatsethik. Luther läßt diese Gegensätze ruhig nebeneinanderstehen. Er will den geistlichen Charakter des Gottesreiches festhalten und doch die bestehende Wirklichkeit nicht vergewaltigen. Die so eintretende und vorläufig unüberbrückbare Grundspannung ist nur heilsgeschichtlich, durch Gott, zu lösen. Die Erwartung des „lieben jüngsten Tages“ ist nicht allein die biblische Abrundung seiner Reichsgedanken, sondern sie nur bietet Luther die innere Möglichkeit, die unausgegliehenen Gegensätze mit gutem Gewissen zu tragen.²⁾

Wenn wir bei Luther auf der einen Seite einem innerlichen Kirchenbegriff und einem ausschließlich geistlich bestimmten Gottesreichsgedanken begegnen, und auf der andern Seite die konkrete Volkskirche, ja die Landeskirche des Territorialstaates als das greifbare Resultat seiner Arbeit erblicken, so wird klar, daß der neue geistige Gehalt sich bei ihm zu verschmelzen sucht mit einem großen Komplex von Gegebenheiten, die in ihrer weltlich-autoritativen Geltung einfach hingenommen werden. Mit der beschriebenen Auffassung, welche die Gegensätzlichkeit des Reiches Gottes und der Reiche der Welt aufs schärfste zum Ausdruck bringt und die letzten Endes nur in der biblischen Eschatologie ihre grundsätzliche Lösung finden kann, verbindet sich bei ihm ein weitgehender Konservatismus, der aus dem Mittelalter die Anschauung von der Ständelehre und vom corpus

¹⁾ 3. B. 11, 249 (diese Leute dürfen keines weltlichen Schwerdts noch rechts“).

²⁾ 1, 693. 36, 570 ff. 49, 573. 52, 20 f. 505. Zu Luthers Eschatologie vgl. K ö s t l i n, Theol. Studien und Kritiken 1878, S. 625 ff.

christianum übernimmt. Die christliche Gesellschaft, die durch die Obrigkeit regiert ist, wird das Gebiet, in dem das innerliche Reich Gottes gepflegt wird. Diese mittelalterliche Idee hängt geschichtlich zusammen mit der des heiligen römischen Reiches. Wenn Luther bei der Bekämpfung der Wiedertäufer und der Landesverweisung der Abendmahlskeßer den Staat zu Maßnahmen aufruft, so ist das nicht nur als naive, von jenen ersten Gedanken abirrende Inkonsistenz anzusehen. Hier wirken vielmehr jene überkommenen Anschauungen nach. Sie haben in der lutherischen Staatskirche ihre bedeutsamste Gestalt gewonnen. Diese ist nicht allein ein Resultat der Not, sondern auch ein Nachkomme der mittelalterlichen Gesellschaftsidee.

Werden nun die komplexen Strebungen bei Luther zusammengenommen und wird nach dem Grundtypus gefragt, der sich durch diese Synthese herausbildet, so können wir antworten: hier erscheint das Reich Gottes als der innerlichste Gehalt in der protestantischen Staatskirche. Es findet im bürgerlichen Staat, der die Kirche trägt, die Stätte seiner Gegenwart in der Menschheit. Das bringt freilich die große Gefahr mit sich, daß sich das Reich Gottes im neuen protestantischen Kirchenbegriff verkapselt. Bei Melancthon ist diese Entwicklung Wirklichkeit geworden.

Melancthon wird bei der Formulierung der Lutherschen Überzeugung, daß das Reich Gottes innerhalb der evangelischen Kirche sich auswirke, noch einen Schritt weiter geführt. Seine Eigenart liegt darin, daß er Reich Gottes und sichtbare Kirche nicht nur immer zusammenzieht, sondern auch immer wieder miteinander auswechselt. Die Identifikation beider Größen vollzieht er bewußt, ohne problematisches Ringen, obgleich gerade er den Anstaltscharakter der Kirche weit stärker betont.¹⁾ Ein Buch, in dem wir diese Seite

¹⁾ Es ist bezeichnend für Melancthon, daß er das Gleichniskapitel Matth. 13 überschreibt: *De ecclesia*. Im Zusammenhang damit fragt er: Wer ist ein Glied der Kirche? Es gehört dazu *doctrinae purae receptio et confessio, usus legitimus sacramentorum, obedientia erga ministerium in his, quae ad ministerium pertinent*. *Haec si invenis in tua mente et voluntate, scito te esse membrum verae ecclesiae. . . . Hoc est regnum Messiae, et hic est coetus, qui nascitur, seminante hoc agricola*. 14, 863. Ganz gleich wird regnum und anstaltliche Kirche zusammengenommen in 14, 646: „*Adveniat regnum tuum, hoc est, tu per ministerium et vocem doctrinae tuae regenera, rege, gubernas nos spiritu sancto. . . . Unmittelbarer Austausch von regnum und ecclesia in 14, 1033. Vgl. ferner 24, p. 844: Nos sciamus, regnum Christi esse regnum a principio ecclesiae.*“ Das regnum aeternum ist auch wieder

seines Kirchenbegriffs gut beobachten können, ist z. B. sein Psalmenkommentar. Da sagt ihm fast jeder Abschnitt etwas über die Kirche. Das ist aber nicht nur die alttestamentliche Gemeinde, sondern auch die wahre Gemeinde der Glaubenden, aber auch die sichtbare evangelische Kirche, die Kirche der reinen Lehre und des Amtes, welche als Anstalt des Reiches Gottes die Fortsetzung der Heilsgeschichte darstellt.¹⁾ Wir erinnern uns hier daran, daß uns schon beim Verfolgen der Bundesidee in den Loci Melancthons jene Neigung begegnete, heilsgeschichtliche Entwicklung zu geben. Es finden sich bei ihm auch Ansätze der Anschauung von einer durch das Alte und Neue Testament hindurchgehenden Geschichte des Reiches Gottes, nur daß auch hier alles unter den Hauptbegriff Kirche gestellt wird. Die wahre Kirche Gottes reicht von Adam bis auf diese Zeit, sie ist zugleich das Reich Gottes.²⁾ Melancthon, der Kirchenmann, vertritt

die ecclesia: 13, 851 (in Daniel.). In welchem Maße sich ihm Reich und Kirche deckt, erhellt auch aus seinen Bemerkungen zu 1. Kor. 15: 24, 127 (tradet regnum patri), wo er hervorhebt, daß der zu erwartende neue Zustand darin bestehen werde, daß Gott nicht mehr mit uns handeln werde durch das ministerium: per verbum et sacramenta, sondern unmittelbar. Weil das Reich die Kirche ist, besteht das vollendete Reich in der vollendeten Kirche, der die irdischen Vermittlungen abgestreift werden! Melancthon sagt von dem coetus der Kirche, von der pia institutio (13, 1208), in deren ministerium Gott wirksam ist: ecclesia est regnum seu coetus, in quo dantur iusticia et vita aeterna. . . . Haec est ecclesia Dei seu regnum Dei (13, 1440). Dabei ist immer zu bedenken, daß ihm die Kirche der coetus visibilis amplectentium evangelium et recte utentium sacramentis ist, und daß dabei auf die vera, sincera doctrina ein Hauptgewicht gelegt wird (24, 400. 14, 216. 266. 427. 862 u. ö.)

¹⁾ 14, 867 führt er aus, daß gegen den Satz „Lutherani sunt ecclesia“ sich nicht die in ihr enthaltenen adulteri, ebriosi usw. anführen lassen, denn die Kirche sei ja da, ubi sonat vox evangelii. Von dieser Kirche sagt er: ihr sei die propagatio evangelii anvertraut (13, 1020), sie sei dem Kreuze unterworfen (1021. 1023), sie treibe die vera doctrina (1025. 1034. 1040. 1057).

²⁾ Vgl. in Daniel. 13, 962 f.: Vera Dei ecclesia inde usque ab Adam. Es gibt eine vera omnium temporum ecclesia (36, 1074. 46, 1096). Adam, Seth, Enoch, Noah, Sem, Abel, Jeremia, der Täufer gehören zur visibilis ecclesia (14, 267. 121). Abraham, seine Familie und seine auditores sind zu ihrer Zeit die ecclesia (15, 735). Noae tempore fuit angusta ecclesia (15, 735). David, ein Glied der Kirche, schmückt sie propagatione salutaris doctrinae (23, 1051). Zur Zeit des Ahas ist die Kirche fast erloschen, durch Elias und Elisa wird sie wieder gemehrt (15, 735). Als Christus geboren ward, war in Juda eine ganz kleine ecclesia (Maria, Joseph, Zacharias und seine Familie, Simeon, Hanna) — 15, 735. Dasselbe aber nennt er nun auch Reich Gottes: Et quidem inchoatum est hoc regnum filii Dei, quando in paradiso dicit ad Adam et Evam: semen

neben dem beachtenswerten heilsgeschichtlichen Ansatze ungleich stärker als Luther eine protestantische Verkirklichung des Gottesreichgedankens.

Bei Zwinglis Aussagen über das Gottesreich fällt zunächst ein gewisser moralistischer Zug auf, der sich deutlich von Luthers Heilsbestimmtheit unterscheidet. Es wird besonders auf die Tugenden des Reiches Gottes hingewiesen.¹⁾ Er kann auch die himmlische Lehre als den Hauptinhalt des göttlichen Reiches bezeichnen,²⁾ worin fraglos Einwirkungen des Erasmus zur Geltung kommen, zumal es sich um die Bergpredigt handelt, die er mit den Augen des Rotterdammers lesen gelernt hat. Der Pazifist Zwingli³⁾ schreitet aber vom humanistischen Bergpredigtchristentum zum bewußten Staatskirchentum fort. Fragt man nach den wesentlichen Grundüberzeugungen des Reformators über das Wesen des Reiches Gottes, so eignet sich als Ausgangspunkt der Brief an Ambrosius Blaurer vom Jahre 1528,⁴⁾ wo er gegen Luthers Paradox „Regnum Christi non est externum“ polemisiert. Ihm ist das Reich Gottes auch etwas Äußeres. Er denkt hier an die Maßnahmen der christlichen Obrigkeit, die das Recht hat, das Leben der Christen durch Verordnungen, unter Umständen auf dem Wege der Gewalt, zu regeln. Diese obrigkeitliche

mulieris conculcabit caput serpentis. Iam tum illa magna res geritur. Filius . . . inchoat ibi suam dominationem (24, 844). Vgl. auch 14, 222 f.: *Quomodo patres noverint regnum Christi: omnes sancti* (Beispiel: Abraham nach Joh. 8, 56) *ab initio mundi salvati sunt fide venturi liberationis.* Von Joseph kann er sagen: *J. in carcere, pauper, habet regnum coelorum* (14, 568). Melancthon hat durch diese Ausdrucksweise fraglos die Idee einer Geschichte des Reiches Gottes im Alten Testament gefördert.

¹⁾ Schuler VI, 1, 289: *Ubicunque veritas recipitur . . . ubi virtus Dei exoritur, ubi virtutes divinas et iustitiam florere videmus, pacem, humilitatem, obedientiam, mansuetudinem, charitatem.* Vgl. 236. *Ut fides, pietas, iustitia, innocentia et veritas propagetur; nam in iis consistit regnum Dei* (239). Die Betonung des Friedens in 289 und VI, 2, 129.

²⁾ Schuler VI, 1, 639: *Capitur hic regnum Dei pro doctrina coelesti et praedicatione evangelii.* Sonst sagt Zwingli am häufigsten: das Reich ist die Kirche, oder: es besteht in den coelestes divitiae (210), es ist die vita aeterna (639), das Evangelium (531, 609), das negotium evangelii, der handel des worts gottes (299), die cognitio bonitatis et iustitiae Dei, cognitio gratiae per Christum exhibitae (624).

³⁾ Vgl. W. Köhler, Ulrich Zwingli, S. 13—15. 65. Wernle, Zwingli, S. 73.

⁴⁾ Neue Ausgabe im C. R. IV, 451 ff.

Reglementierung des Gemeinschaftslebens ist ihm eine Äußerung, eine Darstellung des Reiches Gottes.¹⁾ So ist Zwinglis Sinn noch stärker als der Luthers auf die weltliche Darstellung der Gottesherrschaft bedacht. Die Züricher Bibliokratie, um den Ausdruck von W. Köhler zu gebrauchen,²⁾ zeigt eine entschlossene Verschmelzung von Kirche und Staat. Zwinglis Kirchenbegriff, der zwar auch die spiritualistisch-prädestinarianische Fassung kennt, wendet sich doch entschiedener der sichtbaren Kilchhöre zu, die das Christenvolk umfaßt und ihm mit der politischen Ortsgemeinde zusammenfällt.³⁾ Des Gottesvolkes Leib ist der Staat, die Seele ist die Kirche. Der Züricher Rat und die Züricher Prophetie müssen organisch ineinanderwirken. Die Obrigkeit soll als eine durch die Bibel bestimmte Macht die Exekutivgewalt in kirchlichen Angelegenheiten ausführen. So schließen sich Kirche und Staat zum Einheitsbund zusammen und das ist Verwirklichung der Gottesherrschaft. Auch er kann zwar nicht in Anspruch genommen werden für jenen ideologischen Gottesreichgedanken, der ohne biblische Eschatologie eine allmähliche Durchdringung des staatlichen und sozialen Lebens durch das Evangelium bis zur Durchsetzung vollkommener Zustände erhofft. Daß er mit der vorhandenen natürlichen Selbstsucht realistisch rechnet, davon zeugt z. B. seine Behandlung der Eigentumsfrage. Aber sein Bestreben geht darauf aus, die vorhandenen christlichen Einflüsse für das gesamte Staats- und Gesellschaftsleben denkbar intensiv zur Geltung zu bringen. Auch hier liegt die Anschauung vom *corpus christianum* zugrunde. Trotz der Polemik gegen Luther und trotz gewisser Gradunterschiede, die nicht nur durch die verschiedenen staatlichen Verhältnisse bestimmt sind, finden wir hier im Prinzip den gleichen Typus: das Reich Gottes ist der tiefste Gehalt der protestantischen Staatskirche.

¹⁾ Vult ergo Christus, etiam in externis modum teneri, eumque imperat; non est igitur ejus regnum non etiam externum. Schuler VIII, 176.

²⁾ A. a. O. S. 52.

³⁾ Dem entspricht die Beobachtung, daß es Zwingli viel leichter fällt als Luther zu sagen, das Reich Gottes ist die Kirche, vgl. z. B. Schuler VI, 1, p. 302 (per regnum Dei ecclesiam suam significare vult). 352: Regn. coel., id est, amicitia Dei cum humano genere, et vocatio hominum ad ecclesiam suam. 390: Regn. coel. praesentis vitae ecclesia dicitur. Vgl. auch 639. 429: Per regnum Dei ecclesiam Dei intelligimus, die Kinder Gottes. . . . 463: Regn. Dei = ecclesia Dei = das Volk oder Kilch Gottes. VI, 2, S. 184: Christus übergibt nach 1. Kor. 15 dem Vater das Reich, d. i. die Kirche.

**b) Der Übergang zu Calvin bei Buzer:
Die Forderungen des Reiches Gottes an das Staatswesen.**

Martin Buzers Reichsgedanken zeigen einen Übergang von dem bisher behandelten Typus zu Calvin. Er ist der einzige Reformator, der seine Gedanken über das Reich in einer besonderen Schrift niedergelegt hat. Freilich gibt er darin kein theologisches System, sondern einen Unterricht über das landesherrliche Kirchenregiment unter dem Titel des Reiches Gottes. Aber gerade diese Tatsache ist lehrreich. Wir meinen sein letztes, reifstes Werk „De regno Christi“,¹⁾ das er dem jungen Eduard VI. von England überreicht hat.²⁾ Er will im zweiten Teile dieses Buches zeigen, welche Maßnahmen die Wiederherstellung des Reiches Gottes in einem christlich geleiteten Staatswesen fordert.³⁾ Es ist reizvoll zu sehen, wie er die Tendenz der Christokratie im Staatswesen, die sich auf dem Festland republikanisch auswirkte, auf den Boden der englischen Monarchie zu verpflanzen sucht. Schon seine Definition des Reiches Gottes ist durchaus monarchisch gestimmt: einer, der alle überragt, hat das erste und letzte Wort zu sprechen.⁴⁾ In dem Reich Gottes aber haben die Könige einen besonderen Auftrag,⁵⁾ sie sind Könige und Fürsten des Reiches Christi,⁶⁾ und das Reich Christi — so wagt er zu sagen — wird sogar in seiner Weise den Reichen dieser Welt untertan gemacht.⁷⁾ Der Monarch hat für Heranbildung

¹⁾ De regno Christi Jesu servatoris nostri libri II. 1557. Vgl. Harpen, Martin Buzer in England, S. 77 ff. Coccejus hat Buzers Schrift gelesen, vgl. Sa 89 § 8.

²⁾ Praefatio p. 1 f.

³⁾ p. 2, 20; vgl. besonders lib. II, p. 83: Quibus vijs et rationibus regnum Christi possit et debeat restitui per pios reges. Derselbe Ausdruck p. 84 (regni Christi restaurationem), 85 u. ö. Immer kehrt das Thema wieder: necessarium est, ut regnum Dei plene apud nos restituatur (78 vgl. 76. 77). Das erinnert an den Calvinischen Restitutionsgedanken.

⁴⁾ p. 3, vgl. p. 6: Quae sint regno Christi et regnis mundi communia, quae propria. Gemeinsam ist ihnen zunächst: ut penes unum sit summa gubernationis potestas. Das regnum Dei ist aber noch monarchischer als die Reiche dieser Welt, in ihm gibt es keine praefecti, vicarii, proreges, sondern nur einen rex coelestis, der über ministri gebietet (vgl. Coccejus!).

⁵⁾ p. 83.

⁶⁾ p. 87. Die ganze Auffassung erinnert stark an Calvins Widmung der Institutio an Franz, 2, 12.

⁷⁾ p. 11: sicut regna mundi regno Christi, ita etiam regnum Christi suo modo subijciatur regnis mundi.

der Diener des Evangeliums,¹⁾ für Einrichtung von Volksmissionen im Lande zu sorgen,²⁾ er darf auch durch die Macht des Schwertes das Reich Christi pflanzen und ausbreiten.³⁾ Die Kirche soll zwar, was die geistliche Sphäre anlangt, als Gemeinschaft des Wortes,⁴⁾ des Sakraments,⁵⁾ der Liebe⁶⁾ und der Zucht⁷⁾ selbständige Vollmacht behalten, aber in den äußeren Ordnungen steht die letzte Gewalt bei der Landesobrigkeit,⁸⁾ die das heilige Gottesgesetz im Gemeinwesen nach allen Seiten zur Ausführung bringt und so mit der Kirche zusammen an der Verwirklichung der Herrschaft Christi auf Erden arbeitet.⁹⁾ Das ist Zwingli, ins Monarchische übertragen.

Buzer hat in seinem Buch ausführlich gezeigt, wie er sich das im einzelnen denkt. Er spricht von der Ehegesetzgebung,¹⁰⁾ der Kindererziehung,¹¹⁾ von der Aufgabe der Schullehrer „im Reiche Gottes“.¹²⁾ Sonntagsheiligung,¹³⁾ Reformation des Episkopats, Bekämpfung der Simonie,¹⁴⁾ geordnete Armenpflege,¹⁵⁾ ebenso wie Kultur der Wolle, Export, Import, Einschränkung der Weidewirtschaft und der Latifundien, Vermehrung des Landbaus, Leinwandindustrie, Förderung der Lederverarbeitung, Hebung der Metallschätze, Papier-

¹⁾ S. 48. 86. 89 ff. 98 ff.

²⁾ 93 f., vgl. 86. Wer der „Evangelisation“ in der Kirchengeschichte nachforscht, sollte sich diese Ausführungen von Buzer nicht entgehen lassen.

³⁾ At quia et gladii potestate sancti principes regnum Christ adserere debent, ac propagare . . . 88.

⁴⁾ Die Kirche und das Wort, 52—55.

⁵⁾ Die Sakramentsverwaltung, 56—59.

⁶⁾ Die Liebesübung in der Kirche, 74—76. Armenpflege, 118 ff. Buzer betont mit Nachdruck, daß nicht nur doctrina, sacramenta, disciplina, sondern auch Liebesübung zur Kirche gehöre: die Bitte „adveniat regnum tuum“ ist sinnlos, wenn nicht die Diakonie und Armenfürsorge der ersten Kirche wieder eingerichtet wird. 74 f.

⁷⁾ Zuchtübung, 59—66. Auch der König ist der Disziplin der Kirche unterworfen 12. Die doctrina steht bei Buzer nie ohne die disciplina 46, 51, 52.

⁸⁾ Die cives und ministri des regnum sollen den mundi potestatibus unterworfen sein p. 48.

⁹⁾ Das alles hindert übrigens nicht, daß Buzer die geistliche Art des Reiches Christi wie die andern Reformatoren betont, vgl. S. 5. Doch geht die Haupttendenz seines Buches auf das Zusammenwirken beider Sphären. Dies ist schon das Motiv zu seinen Ausführungen über das Übereinstimmende zwischen beiden Reichen in 6 ff. Am Schluß 241 f. faßt er zusammen: der Staat sei tätig für das Reich Gottes.

¹⁰⁾ 126—194.

¹¹⁾ 95. 196.

¹²⁾ 10.

¹³⁾ 95 f.

¹⁴⁾ 98 ff.

¹⁵⁾ 118 ff.

herstellung,¹⁾ Erziehung des Adels zur Arbeit,²⁾ neue Handelsgesetze, Kampf gegen Wucher, Mammonismus und Luxus, Verordnungen über Höckern und Hausieren,³⁾ Reform der Wirtschaften,⁴⁾ des Theaters, der Musik und des Tanzes,⁵⁾ Gefängnisreform,⁶⁾ Kodifizierung der Gesetze in verständlicher Sprache⁷⁾ — alles das ist Sache des Reiches Gottes, denn dieses geht aus auf die *administratio vitae totius*.

Es war Buzer vorbehalten, durch diese im Dienst der Praxis stehende Gesamtdarstellung für die Gedanken der Christokratie im Staatswesen mit besonderer Energie zu werben. Seine Schrift zeigt nicht nur die große Anpassungsfähigkeit des Reformiertentums an die verschiedensten Staatsformen, sie vertritt nicht nur jenen Gedanken der Gemeinde, die im Sinne des Gottesreiches als eine heilige, auch im Dienst der Liebe gestaltete zu organisieren ist, der auf Calvin so großen Einfluß gewinnen sollte. Sie ist vor allem ein wichtiges Dokument für jenen noch stärker im Calvinismus ausgestalteten Grundzug, die Gottesherrschaft als das erneuernde Prinzip auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, auch nach der sozialen und wirtschaftlichen Seite hin, zur Geltung kommen zu lassen. Daß diese planvolle Organisation und Bearbeitung aller Beziehungen des Gesamtlebens vom Reichsgedanken aus gewonnen wird, das ist das Bedeutsame. Im Unterschied zum Luthertum wird hier das Reich als umfassende Gottesherrschaft angeschaut, die an das Staatswesen Forderungen stellt. Aber zugleich nimmt doch der staatliche Typus restlos das Reich in sich auf. Das wird beim Calvinismus anders. Gleichwohl aber ist hier mit den „Forderungen“ ein Zug vorweggenommen, dessen tiefere biblische Begründung doch erst bei Calvin ganz deutlich wird. So dient uns Buzers Buch zu einer partiellen einleitenden Illustration der Geistesart, wie sie sich in Genf auf gewaltsame Weise emporringt und wie sie dann die puritanischen Freikirchen prägt.

Wir können die durch den Namen des Genfers bestimmte Richtung so beschreiben:

¹⁾ 199—203.

²⁾ 202 f.

³⁾ 203—206. Luxus vgl. 213—216.

⁴⁾ 205 f.

⁵⁾ 207—212.

⁶⁾ 233 f.

⁷⁾ 216—218.

c) Das Reich Gottes als souveräne Gottesherrschaft erzwingt vom Staat bestimmte Gestaltungen, auch solche der Gesetzgebung (Calvin und der Calvinismus).

In Calvins Gedanken über das Reich Gottes sind die Grundmotive, die zu diesen Auswirkungen führen mußten, schon ganz deutlich wahrzunehmen.

Calvin¹⁾ faßt mit überlegenem, trefflicherem Takt die Frage: Reich Gottes und Kirche an. Er sagt: das Himmelreich bezeichnet den geistlichen, neuen Zustand der Gemeinde.²⁾ Und zwar ist dieser Zustand derjenige der Herrschaft Gottes.³⁾ Mit genialer exegetischer

¹⁾ Die lebendige, anregende Studie von Frölich, Die Reichgottesidee Calvins, die mir erst nach Abschluß meiner Arbeit zu Gesicht kommt, bestätigt im allgemeinen die obigen Ausführungen. Sie stellt aber die Gottesreichidee Calvins mehr im Rahmen seiner Frömmigkeit dar und benutzt dabei die bekannten Kategorien Ottos und Heilers. Zu wenig hat Fr. die Kommentare Calvins zum Neuen Testament herangezogen, daher ist ihm u. a. der Restitutionsgedanke entgangen. Indem diese Ausführungen zum regnum des Neuen Testaments nicht in das Bild eingeordnet werden, wird dieses zu düster, es kommt die Glückseligkeit des Reiches (vgl. z. B. 37, 386) nicht genug zur Geltung. Bei der Gegenüberstellung von Luther und Calvin (vgl. besonders S. 12) scheint mir Luther zu stark als Subjektivist gezeichnet (s. dagegen oben S. 153); auch die Behauptung, daß bei Calvin die Bruderliebe nicht die Bedeutung gewinne wie bei Luther, läßt sich angesichts 2, 747 ff. und im Blick auf die Briefe Calvins nicht halten. Sehr schön hat Fr. dagegen das „dynamische“ Moment, den Deus actuosus und die heilsgeschichtliche und weltgeschichtliche Bestimmtheit des regnum bei Calvin zum Ausdruck gebracht.

²⁾ regnum coelorum pro ecclesiae statu, qualis iam tunc surgebat ab evangelii praedicatione, 45, 172. Spiritualis ecclesiae conditio, 45, 520. Pro novo ecclesiae statu, 45, 303. Diese Formulierung war für Coccejus bedeutungsvoll. Die Identifikation regnum = ecclesia ist bei Calvin selten, etwa: 37, 143. 430. Dagegen wird kraftvoll das imperium Dei in ecclesiae gubernatione zum Ausdruck gebracht: 31, 572. 583 (unter Christi Regiment sammelt Gott sein zerstreutes Volk zu bleibender Einheit).

³⁾ Imperium: 1, 928. 2, 667. 45, 197. 331. Dominium: 1, 928. Gott praeses der Kirche (praesidium): 2, 363. 27, 466 (gouverne). Coeleste praesidium: 45, 575. Der Sinn der zweiten Bitte: ut sensus omnes nostros format ad imperii sui obsequium, ut omnes mentes et corda voluntariae eius obedientiae subiciat (2, 667), ut sublati omnibus impedimentis sub imperium suum redigat cunctos mortales (45, 197). Besonders gewaltig schlägt der Herrschaftsgedanke durch in dem Kirchengebet 6, 178: En ceste sorte, que tu ayes la Seigneurie et le gouvernement sur nous tous: et que journellement de plus en plus, nous apprenions de nous submettre et assubiecir a ta Maiesté. Tellement que tu sois Roy et Dominateur par tout. . . .

Intuition bringt Calvin beim Reichsbegriff zu allererst den Herrschaftsgedanken zur Geltung. Gott herrscht, Gott ist König, das ist das Reich Gottes. Diese *dominatio*, dies *imperium* und *coeleste praesidium Dei*, souverän und unbesiegbar durch die Kraft aus der Höhe, sammelt die Menschen wieder unter die Führung und den Gehorsam Gottes, und unsere freiwillige, aufrichtige Unterwerfung unter dies Regiment ist Glück und vollendete Freude.¹⁾ Ein zweiter Gedanke, dessen ausdrückliche Herausarbeitung Calvin eigentümlich ist, ist der der Restitution, die in anderer Bedeutung ein Hauptstichwort der Täufer war.²⁾ Durch Gottes Herrschaft soll die Gemeinde, soll die Welt zur Ordnung erneuert werden,³⁾ denn das Reich Gottes ist dem zerrütteten Leben, das durch Adams Sünde eintrat, entgegengesetzt.⁴⁾ Wo aber Christus regiert, wird alles von Grund auf restituiert.⁵⁾ Aber er hat in seinen grundsätzlichen Äußerungen nicht wie die Täufer den Restitutionsgedanken säkularisiert, sondern in Luthers Spuren heilsmäßig erfasst.⁶⁾ Er unterscheidet sich aber von diesem in etwa darin, daß er den Gottesreichgedanken in noch stärkerer

¹⁾ 39, 69. 30, 489. 47, 403. Die immer wiederkehrende Wendung, daß die Gläubigen sich dem *imperium Dei* unterwerfen, ist typisch für Calvin, vgl. 3. B. 31, 407. 576. 37, 45.

²⁾ Der Restitutionsgedanke begegnet sowohl bei den Täufern wie bei Servet an hervorragender Stelle, vgl. Campanus, *Göttlicher und heiliger Schrift . . . Restitution und besserung*; Rotmann, *Eine Restitution*; Joris, *T'Wonderboek*, Teil 4: Van die Restitution oder wederbrenghinghe Christi; Servet, *Christianismi restitutio*. Doch verstehen diese Kreise darunter, wie Rembert, S. 243, richtig sagt, „die Wiederherstellung der biblischen Idealzustände in strenger Konsequenz“. Bei Calvin handelt es sich um die Wiederherstellung des Schöpfungsmäßigen durch den Erlöser.

³⁾ Die Wiedergeburt ist *instauratio Dei imaginis*: 8, 483, vgl. 45, 112: *reformat in imaginem eius*. Das *regnum coelorum* ist *ecclesiae renovatio* (45, 172), *rerum omnium et salutis restitutio* bzw. *instauratio*: 45, 575. 303; vgl. 45, 139: *de restituendo apud Judaeos regno Dei*. — Christus breitet das Gottesreich aus, heißt: *animas perditas in vitam restituere*, 47, 94 — *rursus ad Deum colligendos, ut sub eius manu vivant*: 45, 111. Die Ankunft Christi bringt *saeculi, mundi renovatio*: 23, 238.

⁴⁾ 27, 466. *Regno Dei opponitur omnis *ἀταξία* et confusio*: 45, 197. 331. Wo Christus nicht als König und Priester erkannt wird, *nihil est aliud quam chaos*: 39, 69.

⁵⁾ 37, 433 f. 48, 73. *Quidquid est dissipatum in terra suis auspiciis in ordinem restituat*: 45, 197.

⁶⁾ Auch ihm ist das Reich Gottes vor allem *gratuita peccatorum remissio*: 49, 227. 45, 111. 139.

Betonung mit der Heiligung des Lebens verknüpft,¹⁾ die ihre kraftvoll herbe Direktion durch das Ziel der Ehre und Majestät Gottes empfängt.

Weil aber weiter dieser Gott weltbeherrschender, rastlos tätiger Wille ist, wird sein Reich die große, heilige, Welt und Geschichte durchwaltende Aktion, die in nimmerruhender, zielstrebigter Entwicklung durch den König Christus, der seit seiner Himmelfahrt das Reich ausbreitet,²⁾ dem Ende zugeleitet wird. Hier ist Calvin der Fortführer der heilsgeschichtlichen Theologie eines Irenäus und Augustin.³⁾ Die verborgenen geistlichen Wirkungen des Reiches⁴⁾ sind nur der Anfang. Christus herrscht jetzt unter seinen Feinden, die er mit Gewalt niederzwingt bis zur vollendeten Aufrichtung des Reiches.⁵⁾ Das zunächst auf den Winkel Judäa beschränkte Reich soll bis an der Welt Ende hinausgebracht, über alle Völker und Länder ausgedehnt werden. Nicht nur im Winkel, sondern über den ganzen Erdkreis will Christus gebieten.⁶⁾ Calvin weiß sich mitten in diese große Gegenwarts Geschichte hineingestellt. Genf ist ihm ein strategischer Hauptpunkt für solche Ausbreitung und der gute Sortgang

¹⁾ 2, 667. 45, 111 f. 197. 212. 47, 404. 139. 48, 177. 45, 139.

²⁾ 2, 381.

³⁾ Freilich zeichnet Calvin nicht ausdrücklich eine Geschichte des Reiches im Alten Testament, wohl aber, wie wir sahen, ansatzweise eine Geschichte des Bundes. Das regnum kommt nur gelegentlich bei Beschreibung des geistlichen Gutes zur Anwendung: Isaak, der an den eigenen Vorteil denkt, ist regni Dei oblitus (23, 381), bei Esau zeigt es sich, daß das, was dem Reich Gottes nicht angehört, keinen Bestand hat (23, 477), die Söhne Josephs sollen einen ehrenvollen Platz im geistlichen Reich Gottes einnehmen (23, 583). Hauptsächlich ist das regnum im Alten Bunde durch Sinnbilder geweissagt und die Prophezeiung des zukünftigen Königreiches Christi (besonders durch Davids Reich) ist das besondere Thema der Psalmen und der Propheten. So wird das Reich im Alten Testament Sammelbegriff für das Kommen, vgl. z. B. 23, 378. 31, 43. 617. 671. 825. 36, 274. 344. 524—26. 544. 547. 553 f. 590.

⁴⁾ Regnum spirituale: 1, 515. 928. 2, 363. 810. 6, 19. 27, 466. Regnat igitur Deus iam nunc in electis suis, quos agit spiritu suo: 5, 212.

⁵⁾ Violenter domitos in ordinem cogit: 31, 48 f. 188. 32, 161 f. 248; vgl. 2, 381 f. Das ultimum punctum regni Dei: ut sit Deus omnia in omnibus: 5, 211.

⁶⁾ 31, 47 f. 32, 41. 43. 45. 37, 253. 45, 332. Die progressus usque ad mundi finem: 23, 581. 31, 190. 471. 32, 162 f. 36, 65. 439 f. 37, 355. 45, 197 f. 47, 54, die auf den jüngsten Tag hinstrebende perfectio: 48, 73. Es wächst von Tag zu Tag bis zum jüngsten Gericht: 52, 29.

der evangelischen Sache heißt ihm Wachstum des Reiches.¹⁾ Aber hier auf Erden wird Christi Reich nicht vollendet, wir schauen nur seine Erstlinge.²⁾

Liest man aber nun die Ausführungen der Institutio über das königliche Amt Christi, so findet man zunächst keine anderen Gedanken vor als bei Luther. Auch hier wird das geistliche Reich beschrieben, das nicht mit äußeren Gebärden kommt, das nicht in irdischen Freuden und Gepränge besteht, sondern in geistlicher Segnung, das zum ewigen Leben emporhebt, aber auch die Gemeinde unter dem Kreuz kämpfen läßt.³⁾ Doch damit wäre die Gesamtstimmung, die das Ganze der calvinischen Gedankenwelt trägt, noch nicht ganz wiedergegeben. Nur durch eine Vergleichung der vorher angeführten Äußerungen mit dem ganzen Typus der calvinischen Religion gewinnen wir den Eindruck von der besonderen Eigenart seiner Reichsidee und ihrem durchgreifend bestimmenden Einfluß auf sein gesamtes Denken und Handeln.

Der Einsatz bei der souveränen Herrschermajestät Gottes ist das Entscheidende.⁴⁾ Nichts ist bezeichnender für den Unterschied zwischen Luther und ihm, als ihre hier vorliegenden verschiedenen Formulierungen. Der erste sagt: das Reich Gottes ist Vergebung der Sünden, der andere: es bedeutet, Gott will und muß herrschen.⁵⁾ Diese Herrschaft aber bedingt einmal den Zustand der Gemeinde. In der heiligen Gemeinde, für welche die Erwählung des souveränen Gottes konstituierend ist, kommt seine Herrschaft zur Darstellung. Weil dieses Gottesregiment Restitution ist, ist es zugleich neue Ordnung und Disziplin, Sammlung des Zerstreuten, Heilung des Zerrütteten. Die Kirche verherrlicht Gott in strenger Selbstüberwindung und Lebenshingabe. Hier ist die Anknüpfung für die Kirchenzucht: den Bann, die Sittenkontrolle, für das Ringen um die Reinheit der Abendmahlsgemeinde, hier die Grundlage nicht nur für die Erneuerung des Kultus und der Lehre, sondern auch für die gesamte

¹⁾ 13, 268. 10, 330. ²⁾ 36, 66. 247. 367 f.

³⁾ 2, 363—65. Christi Reich ein geistliches: 23, 302. 354. 31, 45. 790. 805. 36, 235 u. ö. Es hat Knechtsgestalt: 31, 47. 745. 36, 305.

⁴⁾ Vgl. zum Folgenden vor allem Tröltsch, Soziallehren, S. 605 ff. Frölich sagt S. 22 ganz richtig, daß wir in Calvins Frömmigkeit allenthalben auf die Reichsidee stoßen.

⁵⁾ Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich diese Fassung Calvins bei Luther nicht findet (vgl. S. 154, Anm. 1), sondern daß sie nicht wie bei Calvin beherrschend im Vordergrund steht.

Organisation der Gemeinschaft nach der Norm der Schrift. Die Gottesherrschaft ist aber nicht nur Restitution, sondern auch zielstrebiges, aktives Vorwärtsdrängen zur Ausbreitung in weltumspannenden Zusammenhängen. Es gilt einen Kampf im Heer-
bann Christi. „Es gefiel Gott, die Seinen im fortwährenden Kriegsdienst zu üben.“¹⁾ Sein erwähltes Volk, vom König geführt, hat Sturm zu laufen gegen die Bollwerke der Finsternis und geht dabei siegesbewußt der vollendeten Aufrichtung des Reiches entgegen.

Wie verhält sich aber nun die Gottesherrschaft zum Staat und zu den Weltaufgaben? Calvin unterscheidet in der Institutio wie Luther das geistliche und weltliche Regiment streng voneinander.²⁾ Aber andererseits kommt er auch viel leichter als jener zur Anerkennung der staatlichen Ordnung. Ein mühsames Ringen, die Forderungen der Bergpredigt mit den Weltwirklichkeiten auseinanderzusetzen, ist bei ihm nicht zu beobachten. Darum zeigt auch seine Ethik nicht jenen Bruch, den wir bei Luther wahrnehmen. Das ist nicht nur daraus verständlich, daß er auch Jurist und Politiker war. Es folgt das schon aus seiner Schriftauffassung, die zwischen Bergpredigt und alttestamentlicher Wertung des Staatswesens keinen Gegensatz gelten läßt. Vor allem aber folgt sie aus derjenigen Auffassung der Gottesherrschaft, die noch systematischer als Luther die Bereiche der großen Politik, die Sozialgestaltungen und Berufe der Welt als Feld der Betätigung für die höchsten Zwecke betrachtet und die Mittel und Güter als dienstbare Dinge für dies letzte Ziel. Die Bejahung des Naturrechts, das Nachwirken des corpus christianum mit seinen Ständen, alles das ist bei ihm nicht wesentlich verschieden von Luther. Aber bei der Verbindung von Staat und Kirche, die in Genf zustande kommt, ist es doch ganz anders als bei Luther und Zwingli die selbständige Gemeinde, die zwar mit Gesellschaft und Staat fest verbunden ist, die den Magistrat in äußeren Fragen die Zügel führen läßt, die aber die geistliche Zucht in der Hand hält und das innere Übergewicht über die Gesellschaft und den Staat zu behaupten trachtet.³⁾ Nicht alles in dieser „Genfer Theokratie“, um diesen üblichen, aber mißverständlichen Ausdruck zu gebrauchen, ent-

¹⁾ 32, 162.

²⁾ Spirituale regnum und civilis ordinatio sind zu sondern, „intra suos fines continere“, 2, 1093. Der Papst mit seiner Gesetzgebung streitet gegen das Reich Christi 2, 868; vgl. 47, 403.

³⁾ Eine meisterhafte Formulierung der Unterschiede bei Tröltzsch, S. 667.

spricht dem Ideal Calvins, aber das Grundziel der Herrschaft Gottes im spezifisch calvinischen Sinne wird doch an ihr sichtbar.

Nicht minder kann man den Zug zu emsiger wirtschaftlicher Arbeit im Calvinismus und die bei aller Einfachheit und Zucht weltoffene Benutzung der materiellen und kulturellen Mittel, zumal aber auch die großzügige protestantische Staats- und Kirchenpolitik als eine Konsequenz dieser Reichsgedanken bezeichnen. Die Unbedingtheit der Herrschaft Gottes erfordert, daß sie vor nichts halt mache. Indem sie Restitution auch des Schöpfungsmäßigen bringt, entfaltet sie ihren Einfluß auf allen Gebieten und zwingt die gesamten Komplexe des Weltbestandes unter Gottes Glorie. Indem die Heiligung nicht nur Verleugnung der Sünde, sondern auch aktive Betätigung im Dienst der Gottesherrschaft wird, greift sie hinein in alle Beziehungen des Lebens. Indem sie zielstrebiges Ringen nach Vollendung ist, führt sie zu dem planmäßigen Benutzen aller Mittel, die dieser Vollendung letzten Endes dienen müssen. Aber die geistlich bestimmte, durch die Herrschaft Gottes geprägte innere Überlegenheit der Gemeinde über Staat und Gesellschaft bleibt im Calvinismus immer die Voraussetzung. Weder die hugenottischen, noch die niederländischen Kämpfer, weder Cromwell, noch die verschiedenartigen puritanischen Freikirchen können ohne das verstanden werden.

Der calvinische Typus der Gottesreichidee bleibt darum der wertvollste der Reformationszeit, weil nicht ohne weiteres bei ihm die staatlichen Ordnungen als formgebend angeschaut werden. Das Reich wird in seiner Selbständigkeit erkannt. Infolgedessen werden stärkere Ansprüche an die Verkirchlichung des Staates gestellt („Theokratie“), andererseits aber finden sich darum auch stärkere Ansätze zur Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Staat (extremer Puritanismus). Der Reformator, welcher dem König Franz zugerufen hat, daß ein Monarch, der sich nicht als Diener in der Verwaltung des Gottesreiches weiß, ein Räuber an Gottes Ehre ist,¹⁾ hat viel stärker als Luther das Gottesreich als Selbstzweck angesehen. Er hat damit auf den von ihm bestimmten Gebieten eine ganz neue Haltung der Kirche gegenüber dem Staat inaugurirt. Sie bringt ihre Überlegenheit dadurch zum Ausdruck, daß sie nicht nur Forderungen stellt, sondern neue Gestaltungen vom Staat erzwingt, die im Dienst der Gottesherrschaft stehen.

¹⁾ 2, 12.

d) Das Reich Gottes verdrängt die natürlichen Ordnungen des Staates: Schwenckfeldt, Franck, die Täufer.

Die reformatorischen Ausprägungen der Gottesreichidee entwickeln sich im Gegensatz zu denen der Spiritualisten und Täufer, ja sie werden gerade durch diese Kampfesfront nach einzelnen Seiten hin geklärt und gefestigt. Bei den Täufnern wird das Reich Gottes in denkbar radikaler Verselbständigung aufgefaßt: es durchdringt nicht, es gestaltet nicht, sondern es verdrängt die natürlichen Ordnungen des Staates und darum auch die Staatskirche. Die Reichsordnung löst die staatliche Ordnung ab und wird ein Ersatz für sie. Auch die gegen den Staat gleichgültige Art, wie sie ein Schwenckfeldt und Franck vertreten, hat Heimatrecht in dieser Gruppe. Hier schlägt dann allerdings die mittelalterliche Mystik wieder stärker vor. Hier wird das Reich als transzendente, rein übergeschichtliche Größe isoliert und gewissermaßen kontrastiert gegen den Staat.

Der Wertvollste aus dieser großen Schar ist Kaspar Schwenckfeldt, der den Gottesreichgedanken mit besonderer Entschlossenheit in den Vordergrund stellt, als entschiedenster Vertreter der Sätze: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ und: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ Dabei ist zu beachten, daß seine Gedanken weithin durch seine Polemik gegen Luthers Ubiquitätslehre bestimmt sind, durch die er das Königreich Christi gefährdet sieht.¹⁾ Christus ist ein herrlicher,

¹⁾ Vgl. besonders Corpus Schwenckfeldianorum, II, S. 475. 515. 526; III, S. 17: inwiefern die Luthersche Opinion vom Abendmahl wider das Reich und Hohepriestertum Christi ist. // Von der hailigen Schrift, S. 67 B; 89. 90. // Corpus Schwenckf. III, S. 221: nachdem Christus durch Gott eingesetzt ist ins Regiment, regiert er durch nichts anderes, denn als auch der Vater regiert: durch den heiligen Geist. Also: die Menschheit Christi ist nicht überall gegenwärtig, der Mensch Christus bleibt an seinem Orte, zur Rechten des Vaters. Die Segnung des Abendmahls ist eine solche durch den heil. Geist (Bekandtnus p. IX). Auf die geistlichen und ewigen Schätze des Reiches der Himmel kommt es ihm beim Abendmahl an (C. S. II, S. 309); die Speisung gibt die Erbschaft des Reiches Gottes (II, 538). Dagegen nun stehe die Luthersche Ubiquitätslehre: denn es ist „sein ewiges reich allwege gannß vnzurtenlig / nicht hie im Sacrament ein stück / dort das an / der“ (III, S. 18). Christus hat nicht sein Reich im Brot und hier und da (Vom waren und falschen verstand, S. 114). Luther vermengt Himmel und Welt miteinander (III, 697). Er richtet ein Weltreich auf (Vom waren vnd falschen verstand, S. 112). Luther dagegen wirft ihm vor, daß er Christum „in ein Clausen gefangen stelle“ (III, 18) und fragt, ob Christus nit inn diser welt regire? Ob er im himel gefangen lige? (III, 696).

himmlischer, geistlich in der Glorie regierender Gnadenkönig,¹⁾ der selber keine dienstbare Kreatur mehr ist²⁾ und ganz und gar im neuen Wesen regiert,³⁾ darum werden alle alten, verrücklichen Dinge ausgeschlossen.⁴⁾ Er regiert eigentlich nicht auf Erden, sondern außerhalb aller Zeit und Stelle im Himmel, nach den Ordnungen des himmlischen Reiches.⁵⁾ Erst durch seine verklärte Menschheit kann er die auserwählten Herzen im Heiligen Geist regieren, speisen und füllen.⁶⁾ Sein Fleisch aber ist nichts Kreatürliches. Das Reich Gottes gehört in die himmlische Ordnung der Dinge und zieht die erneuerten Geister und Gewissen ins himmlische Wesen hinein.⁷⁾ Das neue

¹⁾ Dieser Lieblingsausdruck Sch.s findet sich unzählige Male, vgl. Vom waren vnd falschen verstand, S. 109 ff. 114. Mittelunge, S. 4. 6. 33. Von der hailigen Schrifft, S. 21 B, 32 u. ö. C. S. IV, S. 678. Bekandtnus, S. 8 b. S. sagt auch: „das Gnadenreiche gaisliche Kaiserthumb“ (Mittelunge, S. 69). Es ist dieses zu unterscheiden von der Gewalt, die Christus hat im Himmel und auf Erden (Orthodoxische bücher, S. 303). Dieses Gnadenreich Christi gibt es seit der Himmelfahrt (Judicium gegen Joh. Brenz, S. 27, Epistolar, S. 55).

²⁾ Die Regierung in der Glorie steht im Gegensatz zu dem irdischen Knechtsdienst Christi (Orthodox. bücher, S. 288). Die besondere Polemik richtet sich gegen den „kreatürlichen Christus“, Kreatur wird als Gegensatz zu göttlich und geistlich gebraucht (Mittelunge, S. 4, 36, 39; Orthodox. bücher, S. 289). 1. Kor. 15 spreche nicht gegen diese Auffassung, denn da bedeute die Unterwerfung unter den Vater nicht kreatürliche Untertänigkeit, sondern daß er dem Vater seine Monarchie, das regierte Volk, die vollendete Gemeinde heimbringe: Mittelunge, S. 62 f. 70 f. Orthodox. bücher, S. 301—304. Es soll alles dem Vater „wider heim kommen“ (ebendort).

³⁾ C. S. II, S. 515. Von jetzt ab stehen für das Corp. Schwenckf. nur die römischen Ziffern.

⁴⁾ II, S. 516; III, S. 18: Kreaturen, im Sinne des Alten, Unwiedergeborenen, gehören nicht zu diesem Reich.

⁵⁾ III, S. 18: „Dann der herr Christus regieret durch seine / gnade allein in den herzen der außewelten / neuen widergeborenen gläubigen menschen / nicht / auff erden oder in diser welt / hie oder da / sonder / außerhalb aller zeit / vnd stelle im himmel / das ist / in seinem himmlischen wesen / vnd nach ordnungen / des göttlichen himmlischen reichs vnd im heyligen / gen genst.“

⁶⁾ Epistolar I, S. 648: „Wie nu der Mensch Christus heute lebt in der Krafft / macht vnnnd herrlichkeit Gottes / . . . so regieret Er / so speiset er / so füllet er mit seinem himmlischen göttlichen Fleisch alle Außerwölte herzen im selben heiligen Geiste.“ S. betont, daß der erhöhte Mensch Christus mit seinem Fleisch und Blut das Reich eingenommen habe, daß der Erhöhte nun auch nach dem Fleisch durchgossen sei mit göttlicher Kraft (III, 19. 221. Orthodox. bücher, S. 299. Epistolar I, S. 647). Aber seine Wirkungen gehen in Herz, Seel und Gewissen“ (Von der hailigen Schrifft, S. 20, Bekandtnus, S. 8 b, Christl. Kirche, iii₂ u. ö.).

⁷⁾ III, S. 17.

geistliche Volk,¹⁾ das zum geistlichen König gehört, ist ins himmlische Wesen gesetzt und nur durch eine Wandlung und Abtötung des alten sündlichen Leibes kann es dahin kommen, daß ein neuer Saft und himmlische Kraft von oben herab durch Christus in unser Herz ausgegossen wird.²⁾ Christus in Brot und Wein suchen, heißt ihn mit den kreatürlichen Elementen dieser Welt vermengen und den Herrn der himmlischen Glorie der Dienstbarkeit ausliefern.³⁾ An kein vergängliches Zeichen darf der regierende König gebunden werden.⁴⁾ Die tiefste Differenz zu Luther sieht demgemäß Schwendkfeldt in einer verschiedenen Auffassung vom Königreich Christi. Die Konsequenzen aus seiner Lehre zieht er mit ganzer Folgerichtigkeit: die Verwaltung des Reiches Christi geht die weltliche Obrigkeit nichts an.⁵⁾ Vom reformierten Typus scheidet ihn eine strengere Sonderung der alt- und neutestamentlichen Sphäre,⁶⁾ von allen Reformatoren seine Verwerfung der Massenkirche.⁷⁾ Die Kirche ist ihm Gottes Volk als Christi Leib, der übereinkommt mit dem geistlichen, innerlichen Gnadenreich, wo es nur Wiedergeborene gibt.⁸⁾ Aber ebenso be-

¹⁾ Von der heiligen Schrift, S. 42. 51. Zu dem neuen geistlichen König gehören „neue himmlische Creaturen / ein new geistlich Volk“, II, 516.

²⁾ Vom waren vnd falschen verstand, S. 113. Hier wird deutlich eine substantielle Wiedergeburt gelehrt. Die Wiedergeburt als Vorbedingung zur Erbschaft des Reiches auch „Von der heiligen Schrift“ S. 57 B, vgl. III, 17 f. Wiedergeburt und Absterbung des alten Menschen ist ihm ein und dasselbe. Zu letzterem vgl. Mittelunge, S. 6: „nicht einen flaischlichen honigsüßen Christum / one creutz vnd absterbung ihres alten menschen“ . . .

³⁾ II, 551. III, 19. II, 526: „Wa der leib vnd blüt Christi ist / da ist der ganze Christus / vnd wa der König Christus ist / da ist auch sein ganzes Reich / des vnd kein anders.“

⁴⁾ III, 369: „Dann man waist nun auß gottes gnaden das vnre seligkeit an kain eußerlich verrucklich ding weder hie noch da ist angebunden.“ Beschluß, S. 43: „Das di glieder des leibes Christi von ihrem haupte Christo / durch die mittel werden abgerissen.“ Vgl. Bekandtnus, S. Xb: Wenn Luther sage, Gott wolle nicht mit uns Menschen handeln ohne durch äußerliche Dinge, so sei das Verkürzung der göttlichen Freiheit.

⁵⁾ IV, 753. ⁶⁾ II, 479.

⁷⁾ Vgl. K. Eke, Schwendkfeldt, S. 100 f.

⁸⁾ S. hat fortgesetzt folgende Gleichungen: Christliche Kirche = Gemeinde Gottes, Gemeinde der Erstgeborenen = Gotteskinder = Leib und Braut Christi = Versammlung seines Leibes = geistliches Reich des regierenden Gnadenkönigs, vgl. Mittelunge, S. 63; III, 17; 283 f.; Von der heiligen Schrift, S. 51. Die Identifikation von Reich Gottes und Leib Christi findet sich schon bei Karlstadt, vgl. dessen „Das reich gotis / leydet gewaldt“, Bl. Bijb: „Das reich gotis / ist Christus / vñ alle / so Christo eingeleibt sein mit glawben.“

stimmt richtet er sich gegen den täuferischen Chiliasmus.¹⁾ Wenn er Luthersche Reichsgedanken auf der innerlichsten Linie zum Teil mit scharfer Konsequenz durchgeführt hat, so ist das doch mit Gleichgültigkeit der äußeren Gestalt der Kirche gegenüber verbunden. Diese aber wurzelt in seiner Auffassung des Reiches als einer rein übergeschichtlichen, überzeitlichen Größe, die sozusagen himmlisch statisch bleibt, uns wohl in sich hineinreißt, aber nicht eingeht in den Geschichtslauf und in die Formen der Welt, Materie und Zeit.

Bei Sebastian Franck haben der Areopagite und Eckart mit Luther und Schwendfeldt einen Bund geschlossen.²⁾ So entsteht ein buntes Bild, wenn er nach seiner Vorliebe den Begriff des Reiches Gottes heranzieht. Franck ist ein gutes Beispiel für die Weiterentwicklung des mystischen Spiritualismus zur bewußt kirchenlosen Vereinzelnung des Individuums. Er kann von dem durch Christus erworbenen Heil echt lutherisch reden, die Heilserfahrung steht auch ihm im Reich Gottes obenan.³⁾ Seine Opposition gegen das Luthertum aber setzt da ein, wo ihm eine träge Genugtuungslehre nicht Ernst zu machen scheint mit dem Heiligungswillen.⁴⁾ Gott will uns neu formieren und gottförmig machen,⁵⁾ es gilt zu dem innewohnenden Christus zu gelangen und die Bedeutung des Kreuzes im Christenstande zu erfassen,⁶⁾ denn Christus muß in allen seinen Gliedern leiden und genugtun.⁷⁾ Wir müssen feiernd stillehalten, daß alle fleischliche Lust im Grund der Seele getötet, getauft, zertreten und

¹⁾ Epistolar, S. 174 f.

²⁾ Es kommen vor allem Traktate in Betracht, die holländisch auf uns gekommen sind. Ich zitiere nach der Wiedergabe bei Hegler, Sebastian Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie usw. 1901.

³⁾ Vgl. Hegler, S. 82: „dieses Reich ist, wo Vergebung der Sünde ist. Es ist den Sündern verheißen.“ S. 89 (Christi Triumph über die Sünde). Dabei ist allerdings die Idee von der Überlistung des Teufels (86. 89) barock. Auch ihm ist der Glaube das Hauptstück, das uns die Gnade verschafft (87), doch wird er sofort umgesetzt in die Forderung, mit Christo zu leiden (84), vgl. 87: Glaube und Kreuz die Mittel der Rechtfertigung.

⁴⁾ 83: an die Genugtuung glauben heißt nicht „die Hände in den Busen stecken“. „Aber was Christus für uns getan hat, muß er auch in uns tun“ (89). Vgl. die Polemik gegen die Prädikanten, 88.

⁵⁾ „und wirßt uns auf einen Haufen zu einem Kuchen, daß er das wieder neu formiere und nach seinem Willen bilde und gottförmig mache“ (88).

⁶⁾ 83. 87. 88.

⁷⁾ 83: „Vielmehr wie Christus als das Haupt genug gethan hat, muß er auch in allen Gliedmaßen leiden und genug thun“, vgl. 84.

begraben wird.¹⁾ Ein wichtiges Moment in der Franckschen Gedankenwelt ist weiter seine Verhältnissbestimmung von Wort und Geist. Das Reich Gottes in uns ist nichts anderes als das innerliche Wort, das im Grunde zu uns spricht, es ist das ewige Einfließen in uns, das in der Gelassenheit zu uns kommt, wenn der Mensch in Furcht und Beben steht.²⁾ Dieser mystische Spiritualismus wird kirchenlos: das Reich Gottes hat keine Statt, Ort, Regel oder Sekte, es steht im Gegensatz gegen alles äußere Kirchentum.³⁾ Die Gemeinschaft der Heiligen ist eine rein geistige, unsichtbare Größe, die in Widerspruch steht zu allem kirchlich gebundenen Christentum.⁴⁾ So wird Franck zum Propheten des rücksichtslosen Individualismus, der alle Gemeindebildung verschmäh't und nur als geistiger Eremit für seine Gedanken wirbt. Manches von seinen Ideen finden wir wieder im reinen Subjektivismus des Quäkertums.

Die Täuferbewegung ist nicht so schemenhaft und rein literarisch geblieben. Sie ist die Strömung der Reformationszeit, die in vielfacher Verquickung mit äußeren Bildungen eine restlose Darstellung des Reiches Gottes auf Erden zu erreichen strebt, indem sie zugleich die letzten Dinge herbeizuführen glaubt. An jener gefährvollen Stelle des Weges, wo die Reformatoren es nicht zur Weg-

¹⁾ „Wir brauchen dabei nichts zu tun, nur zu feiern und still zu halten. Ein Christ tut nichts denn leiden“ (89). „Der Mensch muß erst christförmig sein, ehe er gottförmig werden kann, das ist: alle fleischliche Lust und Leidenschaft muß erst inwendig in dem Grund der Seelen getötet, getauft, zertreten und begraben sein, bevor der Morgenstern, Gottes Art, Licht und Wesen, seine Liebe, Gottheit und sein heiliger Geist in uns kommen mag“ (88). Alles Fleisch ist außerhalb des Reiches, es gilt im Neuen Testament das Sterben und die Haut ganz ausziehen (86).

²⁾ 90. Ferner 93: „Das Sicherste ist, auf Gott zu lauschen, was er in euch spricht in der Stille, in deinem Grund.“ 109: „Gottes Reich ist ein ewiges Einfließen in uns.“ 92: „das innerliche Zuhören und Stillehalten des Geistes und Herzens zu den Geist Gottes in der Stille und Schule aller Gelassenheit.“ Ibid.: „sondern in der Stille und Ruhe geht der heilige Geist der Weisheit ein, wenn der Mensch in Furcht und Beben steht.“ Der Gegensatz von Buch, äußerem Wort und — Geist 91. 92 f. 94. Vgl. Maronier, *Het inwendig woord*, S. 79 ff.

³⁾ 96.

⁴⁾ Das Reich ist die Gemeinschaft der Heiligen: 83. Alle Christen sind ein Leib: 110. Das Reich Christi im Widerspruch gegen die Kirche: 117. Vgl. Hegler, *Geist und Schrift*, S. 7, 253. Andere Reichsgedanken, die Franck zum Ausdruck bringt, sind diese: das Reich Gottes steht im Gegensatz zu Weltwesen, Vernunft und fleischlicher Herrschaft (84 f. 90). Es macht uns zu Herren aller Dinge (91). Es ist ewig, hat keinen Platz noch Maß (85 f.). Gegen den Chiliasmus 97 f.

weisung, sondern nur zum kategorischen Nein brachten, bei der chiliastischen Frage, kommt die Täuferbewegung zu Fall.

Die eschatologischen Neigungen finden wir schon bei Martin Cellarius, einem Gegner der Kindertaufe. Bei ihm fördert der Gesichtspunkt der tätigen Wirkksamkeit Gottes, die von der Erwählung des Gläubigen bis zur Vollendung eine Offenbarung der Werke Gottes ist, das Hinstreben auf das Endziel.¹⁾ Das Interesse für das Zukunftsbild der biblischen Prophetie mit ihrer Weisagungsfülle ist bei ihm groß. Besonders hervorgehoben wird die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden und die endliche Rettung von ganz Israel. Durch Israel und die Heiden wird das Reich in die Weite getragen. Ein kräftiger Hoffungsgeist atmet in seinem Büchlein.

Durch diesen Einfluß ist Wolfgang Capito der ausgesprochenste Eschatologe unter den Reformatoren geworden. Er teilt in seinem Hoseakommentar²⁾ die Weltzeit ein in drei Perioden: 1. die erste Verkündigung in der Apostelzeit, 2. die Zeit des Antichristen, 3. das vollendete Gottesreich auf Erden nach des Antichristen Sturz. Auch er beschäftigt sich besonders mit Israel, an dessen endgültige Errettung als Volk er glaubt.³⁾ Sein Chiliasmus, der ein vollendetes, geistlich bestimmtes Reich Gottes auf Erden annimmt, in dem gleichwohl die prophetischen Weisagungen vom Frieden und von der Fruchtbarkeit sich erfüllen und in dem die Juden eine hervorragende Stellung einnehmen werden, — sind von allen Reformatoren verworfen worden.⁴⁾

Auch Coelius Secundus Curio,⁵⁾ der sich mit Cellarius über den Plan seines Werkes berät,⁶⁾ diskutiert im Zusammenhang

¹⁾ De operibus Dei, 1527, p. 79^b sagt er: Alle, die in den Zeitaltern seit Anfang der Welt vor Gott wandelten, waren im regnum.

²⁾ In Hoseam, 1528, p. 78^b.

³⁾ p. 79^{a b}. „Israel illuminabitur in extremo tempore“ p. 79^a. Die Verheißungen für Israels Zukunft p. 74^a: „Tametsi Judaei tempore revelati Christi terram quoque Chananeam cum summa tranquillitate occupabunt.“ p. 269^b: „... quod Israel Christo rege perfecte revelato, terram suam libere possidebit, cum magno splendore.“ Übrigens werden nicht die Juden, sondern die gentes die Mauern Jerusalems bauen (54. 55).

⁴⁾ Sein Chiliasmus ist nicht nur spiritualistisch, vgl. in Hoseam p. 63^a: „Haec nos cum Judaei corporaliter ... exspectamus.“ Das regnum gloriae ist sowohl spirituale wie carnale p. 78^{a b}. 79^b. 115^b. 59^b. 55^{a b}. 177^b. 274^{a ff}. Seine Empfehlung der Schrift von Cellarius, De operibus Dei: p. 53^b. 74^a. 284. Vgl. Heberle, 3. f. h. Th. 1857, S. 285 ff.

⁵⁾ De amplitudine beati regni Dei. 1614.

⁶⁾ Vgl. Olympia Sulvia Morata, Opera, p. 302 (Caelius S. C. Epist. lib. I).

mit dem Reich eine Frage eschatologischer Art, nämlich wie groß die Zahl derer sei, die selig werden. Der Grundgedanke ist, daß durch die Liebe Gottes eine größere Anzahl zur Seligkeit als zur Verdammnis gelangen werde.¹⁾ Diese seine universalistische Tendenz und auch sein Kirchenbegriff — er nennt die Kirche den christlichen Staat — sind humanistisch-katholisch beeinflusst, aber er gehört doch gleichfalls zu dieser Gruppe.²⁾ Auch er erhofft eine baldige Bekehrung der Juden.

Interessant ist die Vereinigung von innerlicher Auffassung des Reiches und von Chiliasmus bei Michael Servet. Ihn hat im Zusammenhang mit Taufe und Wiedergeburt die Frage stark beschäftigt, wann der Mensch ins Reich Gottes eingeht.³⁾ Aber während er auf der einen Seite vom geistlichen Reich in uns spricht,⁴⁾ befaßt er sich auf der andern mit Apokalypthik. Er rechnet die 1260 prophetischen Jahre von Kaiser Konstantin und Sylvester an und erwartet darum in Bälde die in den Himmel entrückte Kirche Christi und den Anfang des tausendjährigen Reiches. Aber sein Chiliasmus, den er gegen die Reformatoren vertritt, ist nicht grob sinnlicher Art. Er schaut aus nach der endgültigen Besiegung des Antichrists und nach der reinen Kirche, die sich in uns befinden wird und die nicht mit fleischlichen Waffen aufgerichtet werden soll. Der Kirche des Millenniums werden übrigens auch Böse beigemischt sein.⁵⁾

Zeigt schon diese Reihe von Denkern, die den Täuferkreisen nahestehn, eine Mischung von Reformatorischem, Mystischem und Humanistischem, so gewahren wir bei den eigentlichen Täufnern eine noch größere Buntfleckigkeit. Der mystische und asketisch-gesetzliche Zug begegnet uns da neben dem enthusiastischen und prophetisch-apokalypthischen. Die Reichsauffassung eines Hans Denk, die auf Erfahrung der heimlichen Werke Gottes ausgeht und endlich damit Ernst machen will, daß das Reich Gottes in uns ist, das heißt, daß Gottes Wille allein in uns regiert und unser Wille zerbrochen wird, ist noch kein schwärmerischer Chiliasmus.⁶⁾ Aber die aufs Eschato-

¹⁾ p. 15 f. ²⁾ p. 5, 19, 121.

³⁾ Calvin, Refut. error. Serveti, Op. 8, 482 f. 485.

⁴⁾ De iusticia regni Christi, cap. IV. Restitutio p. 307 ff.

⁵⁾ Restitutio p. 664 ff.: „Signa sexaginta regni antichristi et revelatio eius, iam nunc praesens“; vgl. Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier, I, S. 123.

⁶⁾ Hans Denk, Vom Geßaß Gottes, Vorrede S. 2: „Um der göttlichen Vereinigung willen muß man menschliche Zertrennung auf sich nehmen, um die

logische gerichtete Stimmung meldet sich schon an bei Denck und Heger, die sich gleichfalls viel mit der Bekehrung der Juden beschäftigen.¹⁾ Bei Hans Hut finden wir dann bereits die Übergänge zum späteren Täuferum: Verkündigung des herannahenden tausendjährigen Reiches, Preis der Gütergemeinschaft, das Ideal der Vernichtung der Gottlosen durch die Heiligen, die Bestimmung des Zeitpunktes der Wiederkunft Christi.²⁾ Der Geist aber, der zur eschatologischen Aktion führt und die letzten Münsterer Extreme ermöglicht, ist Melchior Hofmann mit seinem ungestümen Drang, durch rücksichtsloses Handeln den Herrschaftszustand des Reiches Christi im neuen Jerusalem auf Erden heraufzuführen.³⁾

Fragen wir nach denjenigen Hauptgesichtspunkten der Täufer in ihrer Anschauung vom Reich Gottes, die sich für die Gesamtbewegung als typisch herausheben. Zuerst ist zu nennen die einmütige Ablehnung der bestehenden Kirchen, die Forderung einer sichtbaren, vom Staate unabhängigen, wahren und reinen Gemeinde Christi, deren Normen nur die Gesetze des Evangeliums, besonders der Bergpredigt

heimlichen Werke Gottes zu erfahren. S. 13: „wer das reich Gottes in jm erkennet / der laßet es auch regieren.“ S. 26: „auf das Gottes will allain geschehe / er selbs allain regiere / sein nam allain geheiligt werd / vnd vnser will zerbrochen / der sünde gewalt zerstöret“. . . . Ferner: was geredt sen / das die Schrift sagt / Gott thue vnd mache guts vnd böses. 1526 (Züricher Bibl.), auf der 11. Seite: „Das Reich Gottes ist in euch / sagt die warhait / Wer außershalb sein selb darauff lüget vnd wartet / dem kompt es nit.“ Vgl. auch Zur Linden, Melchior Hofmann, S. 218. Maronier, a. a. O. S. 35 ff.

¹⁾ Zu Denck vgl. Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung, S. 78.

²⁾ Vgl. Wiedertäufer Artikel vom Jahr 1527, zusammengestellt nach den Kenntnissen der 1527—28 in der Stadt Steyer verhörten Wiedertäufer aus der Bruderschaft des Hans Hut bei Losertsh, Hubmaier, S. 209: „Der Jüngste Tag khumb gewißlich in 42 Monaten, etlich sagen in 3 Monaten, etlich sagen zwischen Ostern vnnnd phingsten schierst, als dann werde die gemaind gottes mit Cristo Regieren auf erden fünf monat, vnnnd die gotlosen überwinden vnnnd straffen. Darnach wirdt Cristus seinem vater das Regiment übergeben usw. Ferner: Zur Linden, a. a. O. S. 213—216. L. Keller, Geschichte der Wiedertäufer, S. 46.

³⁾ Vgl. von ihm: „An de gelöfigen vorjambling inn Eiflant“, 1526. Das XII. Capitel des propheten Danielis ausgelegt, 1526. Auflegung der heimlichen Offenbarung Joannis, 1530. Besonders das letzte Buch gibt ein umfassendes Bild seiner Gedanken. Über die in ihr enthaltene kirchengeschichtliche Auslegung der Offenbarung siehe Zur Linden, Melchior Hofmann, S. 190 ff. Die 1000 Jahre der Apokalypse gehören für ihn der Vergangenheit an. 200 f.

und der Zustand der urchristlichen Gemeinde sein soll.¹⁾ Zu ihr dürfen nur solche gehören, die sich durch Buße und Änderung ihres Lebens bekehrt haben und in den Früchten Gottes leben.²⁾ Diese Aufrichtung der wahren Gemeinde auf Erden nennt Bernhard Rothmann, der Theoretiker der Münsterer Irrungen, Restitution des Reiches Christi.³⁾ Ihr Kennzeichen ist vor allem auch die Erneuerung des Bundeszeichens. Wenn dieser rechte Eingang in die heilige Kirche geöffnet ist, dann wird auch das Reich Gottes aufgetan.⁴⁾

Das Zweite ist die Stellung zum Staat. Gewalt und Zwangsrecht des Staates, obrigkeitliche Ämter, Waffendienst, Eid, Zehnten, Zinsen, alles, was wie die Befoldung der Pfarrer⁵⁾ das weltliche Regiment mit der christlichen Kirche vermischt, widerstrebt dem Reiche Gottes.⁶⁾ Weiter wird vor allem der Kommunismus als eine Ordnung dieses Reiches vertreten, die zu dessen Restitution gehört.⁷⁾ Mehr ephemerer Art ist es, wenn in Münster mit alttestamentlicher Begründung eine polygamische Ehesitte geschaffen wird, die gleichfalls zu dieser Restitution gehören soll.⁸⁾ Die letzte Phase der Bewegung aber ist besonders getragen von der Stimmung der Rache, von dem

¹⁾ Besonders lehrreich für den Gegensatz des täuferischen und reformatorischen Kirchenbegriffs ist die Diskussion zwischen Zwingli und den Täufern bei E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer. Ferner aus späterer Zeit die Eingabe des Burgdorfer Kapitels bei Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, S. 130: „Ihre Gemeind seie die rechte, wahre und reine Gemeind Christi, die kleine Herd, deren das Reich beschieden und außer derselben könne niemand selig werden.“

²⁾ Vgl. Rothmann, Bekenntnisse van beyden Sacramenten bei Detmer und Krumbholz, S. 27: „nadem de hñllige Kercke is enne versamlinge unde gemeinschap der cristgeloevigen, welke in den fruchten Gades leven, derhalven sal nummant in sodaner vergaderinge unde geselschap togelaten werden, eth in dan, he in also gesnnet, dat he soelken geloven bekenne unde ock uithwendich mit den werken bewyse.“

³⁾ Rothmann, Restitution, S. 48: Van der hñllige Kercken offte gemeinte Christi.

⁴⁾ Rothmann, Bekenntnisse van beyden Sacr., S. 27: „Alsus is nu de doepen enn doer unde ingand in de hñllige Kerke, unde is gewislick dit dat enge poertken . . . in dat rijck der hemmel“. Vgl. S. 28: „durch de rechte porte thom rñke Christi“.

⁵⁾ Vgl. Burckhardt, Die Basler Täufer, S. 81. 88.

⁶⁾ Vgl. z. B. Müller, Geschichte der Bernischen Täufer, S. 48. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen, S. 152. 173. 176: Die Obrigkeit ist der Bund Pilati wider Christus.

⁷⁾ Rothmann, Restitution, S. 70 f.

⁸⁾ S. 75—91.

Schrenk, Coccejus. II, 5.

Gedanken des Kampfes der Heiligen gegen die Gottlosen.¹⁾ Mit Gewalt muß Christi Herrschaft auf Erden aufgerichtet werden, das ist der Hauptinhalt all der abstrusen Phantastik der täuferischen Spätzeit in Münster. Rothmann hat in seinem Büchlein von der Restitution die ausführliche Begründung dieser Hoffnungen gegeben. Bisher habe man nur verstanden, daß Christus durch sein Kreuz zur Herrlichkeit eingegangen sei, aber nicht, daß er hier auf Erden sein Reich wolle aufrichten, nachdem er zuvor alle Feinde umgebracht. Man habe das Reich Christi, von dem die ganze Schrift zeuge, auf den jüngsten Tag und auf das Reich der Himmel danach bezogen. Aber nachdem Christus sein Reich geistlich angefangen habe, wolle er jetzt ein irdisches Reich über die ganze Erde aufrichten, das nicht mehr unter dem Kreuz, sondern in voller Kraft und Herrlichkeit stehe. Solches ist jetzt zu erwarten, die Heiligen sollen es heraufführen.²⁾ Als die zwölf Ältesten der Gemeinde Christi in der heiligen Stadt Münster 1534 ein Manifest an ihre Belagerer sandten, da haben sie all ihr Trachten zusammengefaßt in die Worte: „Gott weiß, daß wir nichts anderes suchen und wünschen, als das Reich Christi.“³⁾

Damit beschließen wir unsere Hinweise auf die im Reformationszeitalter wirkamen Gedanken über das Reich Gottes. In der nachschöpferischen Zeit konsolidieren sich diese Ideen in kirchlichen Bildungen und Gruppen. Es begegnen uns da:

1. die protestantischen Staatskirchen auf lutherischem und zwinglischem Kirchengebiet, welche die reformatorischen Ideen ihrer Gründer widerspiegeln.

2. In den calvinischen Kirchengebieten finden wir einerseits die Genfer Sonderbildung, andererseits sehen wir, wie die vielseitig wirkamen Momente des calvinischen Reichs- und Kirchenbegriffs in mannigfaltiger Abstufung bis zu den puritanischen Freikirchen hin Gestalt gewinnen.

3. Weiter treffen wir spärliche Reste täuferischer Gemeinschaften mennonitischer und huterischer Observanz.

4. Die spiritualistischen Gedanken setzen sich fort bei einzelnen religiösen Sonderlingen mit Schwendfeldtischem und Franckischem Gepräge.

¹⁾ Rothmann, „Van der Wrake“ bei Bouterwek, S. 345 ff.

²⁾ Restitution, S. 92 ff. Vgl. Wappler, a. a. O. S. 245 f.: in kurzer Zeit wird Christus auf Erden ein zeitlich Reich anfahren.

³⁾ Vgl. Rembert a. a. O., S. 557.

5. Die Erasmische Richtung wird konserviert in Schulmeinungen, wie sie z. B. Episcopus zeigt.

6. Daneben finden wir einzelne, nicht mehr spezifisch kirchliche Kreise, in denen die naturrechtlichen Anschauungen des Spätmittelalters weiter wirksam sind und sich mit neuen rationalistischen Impulsen verbinden. Was z. B. in Hobbes von Gedanken über das Reich Gottes lebendig wird, ist, wie gezeigt werden wird, nicht ohne die Verbindung mit dieser Vergangenheit denkbar.

Im Folgenden soll uns Joh. Coccejus weiter beschäftigen. Wir werden sehen, daß er Calvinisches und Täuferisches verschmelzt. Aber damit ist seine Bedeutung noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Er ist in seiner Gottesreichlehre von solcher Eigenart, daß seine Gedanken es verdienen, aus ihrem eigenen großen Zusammenhang erhoben und vorgeführt zu werden.

Doch zuvor erscheint es nicht überflüssig, noch zwei besondere Erscheinungen des 17. Jahrhunderts zu besprechen, Episcopus und Hobbes. Bei beiden könnte man vermuten, was bei Hobbes auch geschehen ist, daß sie Coccejus zu seinen Gedanken angeregt haben.

4. Aus dem Jahrhundert des Coccejus: Episcopus (humanistische Nachwirkungen) und Hobbes (staatsrechtlich bestimmte Neubildungen).

Es ist bisher nicht beachtet worden, daß Coccejus berühmter Panegyricus de regno Dei ein Seitenstück hat, das wenigstens in negativem Sinne Einfluß auf seine Gestaltung geübt haben könnte. An derselben Universität Leiden hatte 48 Jahre zuvor beim Antritt seines Lehramtes Episcopus am 23. Februar 1612 gesprochen „De optima regni Christi Jesu extructione“.¹⁾ Die Vergleichung ist sehr lehrreich. Sie zeigt bei Episcopus im Gegensatz zu Coccejus eine moralisierende Tendenz, völliges Absehen vom Heilsgeschichtlichen, aber auch einen Gegensatz gegen die antirömische Betrachtung und eine Befürwortung der Toleranz der theologischen Richtungen.

Er geht aus vom dreifachen Amt Christi. Er verneint, daß das Reich sofort nach dem Fall und dem Eintritt der Sünde in die Welt aufgerichtet ward. Alles, was dem Reiche Gottes vorausgeht, ist Dämmerung und Zwieliht, die Zeit der Morgenröte, in der erst die

¹⁾ Episcopus, Opera II A, p. 586 ff.

undeutlichen Umrisse erscheinen. Zunächst handelt er von der Natur des Reiches. Er meint nicht das Universalreich, das Christus vermöge seiner göttlichen Natur mit dem Vater und dem Heiligen Geist gemeinsam hat, wodurch er Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, bewahrt, erhält und lenkt. Er will auch nicht reden von dem Reich des Verherrlichten im Himmel, zu dem er nach der Reinigung der Sünder zur Rechten des Vaters erhöht ist. Dieses besteht und kann nicht mehr aufgerichtet, befestigt und ausgebreitet werden. Er will vielmehr handeln von dem Reich, das auf Erden unter den Menschen von dem Mittler Christus durch seinen Geist und sein Wort aufgerichtet wird. In ihm werden wir, abgesondert vom animalischen, sündlichen Lebensstand, durch den Glauben zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen hingewandt, leben und herrschen über Sünde, Welt und Fleisch — soweit das bei unserer Schwachheit möglich ist — dienen Gott und seinem Christus im neuen Wesen des Geistes. Wenn es auch klar ist, daß diese heiligenden Wirkungen vom erhöhten Christus ausgehen, so fehlt doch jede Ausführung über eine zielbewußt vorwärts drängende Geschichte, die das Regiment Christi vom Himmel her auswirkt. Episcopus verharret bei einer gewissermaßen zuständlichen, innerlich geistigen Wirkung in den Menschen, und das ist ihm das Reich Christi. Die Gläubigen, so führt er weiter aus, bilden einen mystischen Leib mit Christus. Alles in diesem Reiche ist spiritueller Art. Der König ist geistlich und himmlisch, so auch seine Handlungen und Gesetze.¹⁾ Dann redet er von der Art und Weise der Ausbreitung des Reiches und entfaltet dies nach drei Seiten: Es werden gewirkt Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, bezogen auf Intellekt, Willen und Affekte. In diesen Linien geht die Aufrichtung der Herrschaft vor sich. Bei dieser Gelegenheit äußert er sich polemisch gegen die rein negative Behandlung Roms. Zur Aufrichtung des Reiches Christi genügt nicht die destructio Antichristi. Vielmehr muß 1. die Wahrheit aufgerichtet werden durch das Wort Gottes — alle müssen gleichmäßig daran teil haben. 2. Die Gerechtigkeit ist notwendig, d. h. die Rechtschaffenheit des Lebens, indem dieses nach dem Willen Gottes und seines Sohnes eingerichtet werden muß und alle Tätigkeit so zu ordnen ist, daß jedem sein Recht wird: Gott, dem Menschen und dem Nächsten. Das ist das Gegenteil der Eigenliebe, dem Ursprung alles Übels. 3. Unter dem

¹⁾ In der Hervorhebung des spirituellen Moments ist auch Arminius stark, vgl. Disputationes, p. 171.

Eindruck der kirchlichen Streitigkeiten wird ein besonders starker Nachdruck gelegt auf die friedvolle Gemeinschaft der Geister. Das Reich Gottes ist ein Reich der Eintracht. Vor dem Epilog wendet sich Episcopus an die, welche der Heilige Geist zu Bischöfen, Hirten und Lehrern des Reiches Christi eingesetzt hat. Hier begegnet auch jene naive Gleichsetzung von Reich Gottes und anstaltlicher Kirche, wie sie uns selbst bei Buzer entgegentrat. — Wir sehen, hier ist nichts mehr als eine Erneuerung von Erasmus, dessen Nachwirkungen in den *Niederlanden fortlebten und schließlich zu einer kirchlichen Konsolidierung im Remonstrantentum führten. Obwohl Episcopus noch reichlich zehrt von der biblischen Begründung des Königtums Christi, zeigt sich doch bei ihm vorwiegend jene Vergeistigung und Moralisierung des Gottesreichgedankens, die später in der Zeit des deutschen philosophischen Idealismus ihren Höhepunkt erreichen sollte. Daß Coccejus diesem moralisierenden Gottesreichbegriff ganz fern steht, wird jeder zugeben, wenn er diesen selbst näher gewürdigt hat.

Die zweite der Zeit des Coccejus nächststehende Erscheinung, mit der wir diesen Abschnitt beschließen wollen, ist die eigenartige Auffassung der Reichsgedanken, wie sie sich in Hobbes darstellt. Auf ihn hat schon Diestel¹⁾ am Schluß seiner Studien zur Söderaltheologie hingewiesen und Joh. Weiß²⁾ hat wenigstens vermutet, daß Coccejus in der Annahme des schöpfungsmäßigen Reiches von Hobbes abhängig sei. Ich glaube, daß der Sachverhalt deutlich werden wird, wie sich hier vielmehr naturrechtliche Anschauungen des Spätmittelalters, die der Altprotestantismus niemals hat fallen lassen und die sich auch im schottischen und englischen Protestantismus finden, einen Ausdruck geschaffen haben. Freilich ist die besondere Form dieser Gedanken kaum zustande gekommen ohne gleichzeitige Säkularisierung puritanischer Ideen und mitwirkende Einflüsse der Söderaltheologie vor Coccejus. Gern lege ich diese Hobbes'schen Gedankenreihen, welche zu weiteren Studien vielleicht Anregung geben können, hier ausführlich vor, wenn sie vielleicht auch in unserm Zusammenhang wie ein erratischer Block anmuten mögen.

Wir haben als eine Eigentümlichkeit der Theologie des Olevianus die Verbindung von Bund und Reich festgestellt, die uns bei Coccejus, der durch Martini mit der Herborner Theologie zusammenhängt, in

¹⁾ S. 276.

²⁾ Idee des Reiches Gottes, S. 65.

noch ausgeprägter Weise begegnet. Nun zeigt uns aber Thomas Hobbes dieselbe überraschend ausgebildete Synthese von *kingdome* und *covenant*. Freilich ist der Ausgangspunkt ein ganz anderer. Hobbes ist Staatsphilosoph und sein *covenant* steht im Zusammenhang mit den naturrechtlichen Ideen über den Vertrag, wie sie ein Bodinus, Althusius, Hugo Grotius mit ihm von Occam, Marsilius von Padua, Gerson und Nikolaus von Kues zur Weiterbildung übernommen hatten. Der Staatsvertrag hebt nach Hobbes den Naturzustand auf, der ein Krieg aller gegen alle ist. *Indem die Bürger eine Versammlung oder den Souverän zum Mandatar des nationalen Willens machen, wird die staatliche Ordnung konstituiert. Der Souverän repräsentiert die Gesamtheit der Bürger. Ihm sind alle einzelnen verpflichtet. In bezug auf die Staatsform bleibt Hobbes elastisch. Zunächst verteidigt er die Monarchie, den legitimistischen Royalismus der Stuarts, darum muß er nach Frankreich fliehen. Aber er paßt sich auch später der puritanischen Republik an, wenn er auch der absoluten Monarchie dauernd zuneigt. Ob es nun die monarchische Person ist oder eine konstitutionelle Versammlung: „the sovereign right ariseth from pact“ — das ist das Fundament seiner Staatstheorie.¹⁾

In seiner Staatsphilosophie nimmt die Kirchenpolitik einen wichtigen Raum ein. Sie veranlaßt ihn auch, die Begriffe Gottesreich und Vertrag nach ihrem religiösen Sinn genauer zu untersuchen. Jedoch ist dabei Ausgangspunkt und Motiv streng zu beobachten. Er kommt von den bürgerlichen Pflichten auf die Religion zu sprechen. Es soll untersucht werden, ob die Gebote der Staatsgewalt mit den Gesetzen Gottes übereinstimmen.²⁾ Alles steht von Anfang bis zu Ende im Dienst des Staatsgedankens. Seine Tendenz aber ist eine antiklerikale, besonders eine antirömische. Er will keine Kirche, die im Staat ein eigenes Recht darstellt. Darum geht er aus auf eine absolute Souveränität des Staates auch in kirchlichen Dingen. Aus

¹⁾ Den *Leviathan* zitiere ich nach der neuen Cambridger Ausgabe. Damit verglich ich die holländischen Ausgaben, besonders *Opera philosophica*, Amsterdam 1668. De Cive ist angeführt nach der Amsterdamer Ausgabe, 1669. *Leviathan* S. 260; vgl. Toennies, Thomas Hobbes.

²⁾ De Cive 15, 1. *Leviathan* S. 258: „There wants onely, for the entire knowledge of civill duty, to know what are those lawes of God. For without that, a man knows not, when he is commanded any thing by the civill power, whether it be contrary to the law of God, or not . . .

diesem Grunde bekämpft er jede Reichsidee, die dem Reich Gottes in dieser Welt eine auch dem Staat gegenüber unabhängige Macht sichern will. Wo er Theologisches bringt, da tut er es mit der Absicht, die Selbständigkeit der Kirche zu dämpfen.¹⁾ Der Staat ist souverän auch der Kirche gegenüber. Der Staat christlicher Menschen und die Kirche sind durchaus ein und daselbe, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet.²⁾ Die Kirche als mystischer Leib ist nur eine Möglichkeit im Diesseits, ihre Vollendung kommt erst fürs Jenseits in Betracht.³⁾ Sogar die Auslegung der Schrift in der christlichen Kirche soll unter der Autorität der höchsten Staatsgewalt geschehen.⁴⁾ Den Fürsten kann die Kirche nicht exkommunizieren.⁵⁾ In weltlichen und geistlichen Dingen hat man dem Fürsten zu gehorchen, selbst unter der Gefahr des Martyriums.⁶⁾

Im Dienst dieser Ziele stehen nun auch die ganzen Ausführungen über Reich und Vertrag. Hobbes unterscheidet ein zweifaches Reich: das natürliche und das prophetische. Das erste wird eigentlich nur metaphorisch ein Reich genannt, denn zum Regieren gehören eigentlich Befehle, Verheißungen, Drohungen.⁷⁾ In dem ersteren wirkt Gott auf alle, die seine Vorsehung anerkennen, „by the naturall dictates of right reason.“ Die Gesetze im Naturreich sind die Gebote der Vernunft.⁸⁾ Im Reich der Natur kommt Gottes Herrschermacht von seiner unwiderstehlichen Gewalt.⁹⁾ Das Recht zu Gottes Herrschermacht stammt aus der Natur, ohne Vermittlung eines Vertrages.¹⁰⁾ Von einem solchen ist im Reich der Natur noch nicht die Rede. Die Pflicht, zu gehorchen, folgt im natürlichen Reich aus der Schwachheit des Menschen.¹¹⁾ Hobbes stellt dann die Regeln für eine Gottesverehrung der Vernunft auf, die im natürlichen Reich zu gelten hat. Solchen Gottesdienst hat der Souverän vorzuschreiben, dem die Bürger die Bestimmung über den Gottesdienst übertragen.¹²⁾ So ist Hobbes für das natürliche Reich mit seinem staatsrechtlichen Motiv ans Ziel

1) Vgl. E. Hirsch, Die Reichsgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens, S. 8.

2) De Cive 17, 21. 28 fin.

3) 17, 22.

4) 17, 27.

5) 17, 26.

6) 18, 13.

7) Lev. 258 f.

8) Civ. 15, 7. 8.

9) Lev. 258 f. 260. Civ. 15, 4. 5.

10) The right of Gods sovereignty as grounded onely on nature, Lev. 261.

11) Civ. 15, 7.

12) Civ. 15, 8 ff. Lev. S. 264 ff. 266: „And there are the lawes of that divine worship, wich naturall reason dictateth to private men.“

gelangt: für Moral und Gottesverehrung ist der Staat die bestimmende Instanz.

Wie ist es aber beim „anderen Reiche“, dem prophetischen? In diesem regiert Gott durch das prophetische Wort und hat es zu tun mit einem besonderen Volk und bestimmten, auserwählten Menschen (Juden, Christen), denen er Gesetze gibt.¹⁾ Hier ist nun zu unterscheiden das Reich Gottes im Alten und Neuen Testament. Dieses Reich gründet sich auf einen Vertrag, der Gehorsam wird da nicht nur von der natürlichen Vernunft geboten, sondern durch den Vertrag bestimmt. Schon zu Anfang der Welt hat Gott nicht bloß in natürlicher Weise, sondern auch durch Vertrag über Adam und Eva geherrscht. Jedoch ist jener Vertrag gleich damals ungültig geworden und ward später nicht wieder erneuert, so daß also der Ursprung des Reiches Gottes daraus nicht abgeleitet werden kann. So regierte Gott auch über Noah und seine Familie, das Reich Gottes bestand damals in dieser achtköpfigen Familie.²⁾ Das vertragsmäßige Reich nimmt aber eigentlich erst seinen Anfang bei Abraham.³⁾ Hier begegnet uns nun die betonte Anwendung des Begriffes covenant und zwar in fester Verknüpfung mit kingdom of God.⁴⁾ Schon bei Abraham läßt sich sprechen vom Königreich, wenn auch der Ausdruck erst am Sinai gebraucht wird. Die Sache ist dieselbe wie beim covenant: an institution by pact, of Gods⁵⁾ peculiar sovereignty over the seed of Abraham. Dieser gelobt zu gehorchen, Gott verspricht ihm Kanaan, als Zeichen des Bundes wird die Beschneidung eingesetzt. Das ist der Alte Bund oder Testament.⁶⁾ Die Gesetze aber sind keine anderen als die natürlichen, von der Vernunft gebotenen.⁷⁾ Dieser Vertrag wird mit Isaak und Jakob erneuert und wird dann am Sinai zum „priesterlichen Königreich“.⁸⁾ Erst von da an beginnt das eigentliche Reich Gottes. So wird also das Recht zum Königreich durch Vertrag begründet. Die zehn Gebote, die Rechts- und Zeremonialgesetze, die politischen, juridischen und gottesdienstlichen Verordnungen sind Gesetze des Königreiches.⁹⁾ Mose ist,

¹⁾ Lev. S. 259. Civ. 15, 4. ²⁾ Civ. 16, 2. Lev. S. 297.

³⁾ Civ. 16, 1. Lev. S. 297: „contract between God and Abraham, by which Abraham obligeth himself, and his posterity, in a peculiar manner to be subject to Gods positive law.

⁴⁾ the first in the kingdom of God by covenant, was Abraham. For with him was the covenant first made. Lev. S. 343.

⁵⁾ Lev. S. 298. ⁶⁾ S. 297.

⁷⁾ Civ. 16, 3. ⁸⁾ 16, 8. ⁹⁾ 16, 9. 10.

solange er lebt, der alleinige Ausleger des Gesetzes und Verkündiger von Gottes Wort.¹⁾ Von Mose geht die Auslegung des Gesetzes über auf den Hohenpriester (Eleazar und Josua), der zugleich unumschränkter König unter Gott ist. Es ist also die höchste königliche Gewalt und das Recht, Gottes Wort auszulegen, in einer Person vereinigt.²⁾ So bleibt es bis auf Saul. Gott gibt dem Verlangen Israels nach einem König nach. Israel aber verwirft dadurch die Herrschaft Gottes oder des Priesters, durch den Gott regierte. Neben die verfassungsmäßig fortbestehende hohepriesterliche Gewalt tritt jetzt das Prophetentum.³⁾ Die weltliche Gewalt aber, die Rechtsprechung und Auslegung der Gesetze, geht auf die Könige über — es kann also die Auslegung des Wortes Gottes sehr wohl zu dem Recht der Könige gehören.⁴⁾ Nach dem Exil wird durch das erneuerte Bündnis die Priesterherrschaft so wiederhergestellt, wie sie von Josua bis Saul bestanden hatte. Durch Priestererzgeiz und Einmischung fremder Fürsten ward der Staat zerrüttet. Aber auch zu dieser Zeit war das Recht zur Auslegung von Gottes Wort in den Händen der Staatsgewalt.⁵⁾ Die Juden mußten im „Reiche Gottes“ den Erzvätern, Mose, den Hohenpriestern und Königen, d. h. ihren Fürsten, unbedingten Gehorsam leisten, solange ihre Befehle nicht Verrat gegen Gottes Majestät waren.⁶⁾

Auch bei diesem Abriß der Geschichte Israels unter dem Gesichtspunkt des Reiches ist es ganz deutlich, worauf Hobbes hinaus will. Alles ist staatsrechtlich bestimmt. An einem rein geistigen Reichsbegriff, der nicht staatsrechtlich greifbar und definierbar ist, liegt ihm nichts. Er strebt hin nach dem christlichen Staat mit einheitlicher souveräner Gewalt. Er behauptet, daß in der Bibel das Reich Gottes immer ein wirkliches Königreich und bürgerliches Gemeinwesen sei.⁷⁾

Diese Anschauung führt ihn in der Auffassung des neutestamentlichen Gottesreiches zur — „konsequenten Eschatologie“. Jesus Christus kam, um durch einen neuen Vertrag die Regierung Gottes wieder

¹⁾ Civ. 16, 13.

²⁾ 16, 14.

³⁾ 16, 15.

⁴⁾ 16, 16.

⁵⁾ 16, 17.

⁶⁾ 16, 18.

⁷⁾ Lev. S. 297: „a kingdome properly so named“. S. 331: „that the kingdome of God is a civil commonwealth, where God himself is sovereign, by vertue first of the old, and since of the new covenant, wherein he reigneth by his vicar, or lieutenant, vgl. 299, 301.“

herzustellen, die durch Sauls Erwählung verworfen war.¹⁾ Der neue Vertrag ist geschlossen im Namen des dreieinigen Gottes, das Reich, das Christus als Stellvertreter Gottes verkündigt, ist nicht sein eigenes, sondern das Gottes, wenn es auch Reich Christi genannt wird.²⁾ Aber Christus hatte während seiner Erdenzeit kein Reich in dieser Welt.³⁾ Sein Reich ist erst in der zukünftigen Welt zu erwarten, es beginnt mit seiner zweiten Ankunft, mit dem Tage des Gerichts. Wäre das Reich Gottes schon jetzt errichtet, so brauchte Christus nicht wiederzukommen.⁴⁾ Was inzwischen geschieht, das ist Vorbereitung dieses Reiches, Zurüstung der kommenden Herrschaft durch Hinleitung zum Heil, durch Zusammenrufen der Glieder des künftigen Reiches.⁵⁾ In dieser Welt ist Christo die Gewalt und Herrschaft noch nicht übertragen, die gemischte Schar der Christen (Weizen und Unkraut) kann noch nicht ein Königreich genannt werden.⁶⁾ Zwischen Saul und der Parusie existiert kein eigentliches Reich.⁷⁾ Und was ist das staatsrechtliche Resultat dieser rein eschatologischen Auffassung des Reiches Christi? Es ist der oben bereits erwähnte Gedanke von der Souveränität der Staatsgewalt auch in geistlichen Dingen. Auch Christus selbst hat ja zum Halten der Gesetze gegen Moses Stuhl und den Kaiser angehalten.⁸⁾ Dieser beherrschende Gesichtspunkt in den ganzen „theologischen“ Ausführungen darf nicht aus dem Auge gelassen werden. Er richtet sich vor allem gegen die römische Auffassung, daß die Kirche das Reich Christi auf Erden sei und der Papst der Stellvertreter Gottes.⁹⁾ Sie ist vielmehr das Reich der Finsternis.¹⁰⁾

In welchem Verhältnis steht diese Gedankenwelt, die in origineller Form Reich und Vertrag in den Mittelpunkt stellt, zur Föderaltheologie? Wenn auch festzustellen ist, daß covenant bei Hobbes nicht ganz identifiziert werden kann mit dem Bunde der reformierten Theologie, und daß die naturrechtlichen Ideen des Staatsvertrages hier vorwiegen, so ist es doch wahrscheinlich, daß die damals bereits in England gefestigte Föderaltheologie nicht ohne Einfluß auf das kingdom by covenant des Hobbes gewesen ist. Wie die West-

¹⁾ Civ. 17, 1. Lev. S. 256.

²⁾ Civ. 17, 4.

³⁾ Lev. S. 356.

⁴⁾ Lev. S. 355: „the kingdom of Christ is not to begin till the general resurrection“. Civ. 17, 5.

⁵⁾ Civ. 17, 6.

⁶⁾ 17, 5.

⁷⁾ Lev. S. 449.

⁸⁾ S. 356 f.

⁹⁾ S. 449 f.

¹⁰⁾ cp. 44. 45.

minsterkonfession zeigt,¹⁾ leben zu Hobbes' Zeiten die Gedanken des Bundes schon sehr ausgeprägt in England. Die Westminsterkonfession aber hat diese Gedanken zweifellos aus der auf Bullinger und Ursinus zurückgehenden Tradition. Bullinger hat auf die Väter des Puritanismus großen Einfluß geübt²⁾ und Ursinus' *Explicationes catecheticae* und der Heidelberger Katechismus wurden nachweislich in der Puritanerzeit des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts fleißig studiert.³⁾ Aber auch abgesehen davon war, wie wir sahen, die Herrschaft des Bundesgedankens in der reformierten Dogmatik damals schon gefestigt. So mag hier wohl eine Kreuzung von Naturrecht und Föderaltheologie vorliegen. Es muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben, zu entscheiden, in welchem Verhältnis Hobbes' Ideen zu dem covenant der schottischen Reformation stehen, das ja am Anfang der englischen Revolution wieder so bedeutsam hervortritt.

Die Gedanken Hobbes' über das Reich sind undenkbar ohne den Puritanismus. Wenn auch der Freidenker Hobbes außerhalb steht, so merkt man ihm doch immer noch seine puritanische Erziehung an. So ist z. B. sein philosophischer Determinismus in dieser Luft gewachsen. Auch seine Betonung der Souveränität Gottes ist eine puritanische Nachwirkung.⁴⁾ Gegen Cartesius und den Deismus tritt er ein für eine lebendige Gottesanschauung.⁵⁾ Hobbes schöpft bei aller Freigeisterei manches aus der calvinistischen Welt, und es ist ja nicht zu verwundern, daß diese Einschlüsse gerade in *De Cive* und im *Leviathan* stark hervortreten: die erste Schrift entsteht in den Jahren, in denen der Puritanismus mit dem Königtum kämpft, die zweite wird verfaßt, um dem Verfasser die Rückkehr in die republikanische Heimat zu ermöglichen. Kein Wunder, daß er sich bei

¹⁾ Vgl. Kap. VII: „Of God's covenant with man“ (E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, S. 558).

²⁾ Vgl. Kattenbusch, *RE.*³, XVI, 329.

³⁾ Daß die Unterscheidung des Natur- und Gnadenbundes namentlich bei den späteren Puritanern allgemein hervortritt, hat schon H e p p e, *Geschichte d. P.* S. 55 festgestellt. Zu Ursinus vgl. L a n g, *Heidelberger Katechismus*; besonders die Vorarbeiten des Ursinus und die Bemerkungen in der geschichtlichen Einleitung. Dort auch einiges über Bullinger.

⁴⁾ Gott bleibt König, ob man will oder nicht, ob man ihn leugnet oder nicht, er ist der Herrscher aller Dinge, der Gebote gegeben und Strafen festgesetzt hat. *Civ.* 15, 2. *Lev.* S. 258 f.

⁵⁾ *Civ.* 15, 14.

Independenten und Puritanern besonderer Gunst erfreute. Mit den Ersteren verbindet ihn der religiöse Subjektivismus, die Verwerfung des Klerikalismus und die Betonung der Eschatologie. Ebenso konnte Cromwell, wenn er auch andere Gedanken über das Reich Gottes hatte, doch diese Betonung der unbedingten Autorität der Staatsgewalt auch in den geistlichen Dingen in seinem besonderen Sinne sich zu nütze machen. Dagegen steht er in unveröhnlichem Gegensatz zu Rom und ist auch ein Gegner der Presbyterianer.

Daß Hobbes ferner in wesentlichen Punkten auf Hooker fußt, wird durch eine Vergleichung unserer Analyse mit den gründlichen Untersuchungen von P. Schütz über Hookers „Of the laws of ecclesiastical polity“ zur Wahrscheinlichkeit erhoben.¹⁾ Außer der Idee des Staatsvertrages findet sich bei Hobbes auch sonst vieles, was bereits Hooker vertreten hat. Dieser hat bereits die Unterscheidung der zwei Wege zur Erkenntnis der Wahrheit: 1. den außergewöhnlichen der Prophetie durch Offenbarung und 2. den gewöhnlichen (für alle) durch die Vernunft. Das entspricht ganz der Einteilung bei Hobbes: 1. das natürliche, 2. das prophetische Reich. Das rationalistische Moment, die Berufung auf das Vernunftgesetz, gibt beiden ihren Platz in der neuentstehenden aufklärerischen Bewegung, nur daß Hobbes als der Jüngere darin fortgeschritten ist. Auch in dem Aufriß des Heilsgeschichtlichen ist viel Ähnliches. Nur spricht der eine vom Reich Gottes, der andere von der Kirche im Alten und Neuen Testament. Beide berufen sich für die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Gewalt im Königtum auf die Verbindung von königlicher und priesterlicher Macht in Israel. Diese Gedanken werden hier wie dort benutzt, um die Souveränität des Staates, bezw. des Königtums, auch sein spiritual dominion der Kirche gegenüber, zu vertreten und die kirchliche Autonomie zu bekämpfen. Der Gegensatz geht nur bei Hobbes vor allem gegen Rom, bei Hooker gegen den Puritanismus. Beide aber wenden sich gegen den Presbyterianismus. Hier wie dort werden Staat und Kirche als zwei verschiedene Äußerungen derselben Größe betrachtet. Besonders charakteristisch und typisch englisch ist die gemeinsame Vernachlässigung des Begriffs der unsichtbaren Kirche, bezw. des rein innerlich gefaßten Reiches Gottes, im Interesse einer praktisch brauchbaren Diesseitsgröße. Hobbes will

¹⁾ Lic. Dr. P. Schütz, Richard Hooker, der Theolog des Anglikanismus. Halle 1922, Dissertation. Diese bisher noch unveröffentlichte Arbeit wurde mir vom Verf. in liebenswürdiger Weise zur Verfügung gestellt.

dabei hinaus auf den einheitlichen christlichen Staat, der staatsrechtlich erfaßt werden kann, Hooker auf die greifbare Nationalkirche Englands und die Idee der Katholizität. Die Bundesidee scheint bei Hooker nur bei der Taufe Verwendung gefunden zu haben. Sie bedeutet ihm die feierliche Bundeschließung.¹⁾

Daß Hobbes durch seine Synthese Reich — Vertrag auf Coccejus gewirkt hat, ist unwahrscheinlich, nicht nur wegen des unsern Bibeltheologen durchaus fremden staatsrechtlichen Ausgangspunktes. Die betreffende Gedankenverbindung war schon durch Olevians Schule in ihm angeregt worden. Inhaltlich ist die Auffassung des Reiches bei Coccejus eine durchaus andere. Das erste Reich verpflichtet da den Menschen von vornherein zum freiwilligen Gehorsam, während bei Hobbes die Schwachheit das Motiv zum Gehorchen ist. Wenn Hobbes sich bemüht, durch reine Vernunftbegründungen einen natürlichen Gottesdienst aufzustellen, so sind Coccejus diese Gedankengänge fremd, weil er keinen Gottesdienst kennt, der nicht auf göttliche Offenbarung zurückgeht. Die naturrechtlich-philosophische Gedankenreihe war ihm durchaus entbehrlich. Einmal bot ihm die Schrift seine Orientierung über die natürliche Offenbarung und sodann war er durch die Traditionskette der Heidelberger und Herborner Theologie mit den naturrechtlichen Voraussetzungen Melancthons verknüpft. Was aber das zweite Reich betrifft, so tritt ihm zwischen Saul und der Parusie keine große Pause ein, sondern das Reich ist ihm, wie wir sehen werden, eine reale geistige Gottesmacht, die sich in dauernder Steigerung auf die Zukunft hin durchsetzt, allen Feinden zum Trotz. Mögen immerhin die einzelnen Hauptbegriffe des Coccejus bei Hobbes in bemerkenswerter Vollständigkeit erscheinen, inhaltlich und faktisch treffen wir Coccejus auf ganz anderen Wegen.

Wohl aber macht die Tatsache, daß der Bundesgedanke sich auch in der staatsrechtlichen Form Bahn brach, deutlich, daß der Föderaltheologie zur Förderung ihres Siegeslaufes auch von dieser Seite her eine geistige Verständnissphäre geschaffen wurde, die ihre weitere Verbreitung noch mehr ermöglichte. Die Luft ist damals mit den Ideen des Staatsvertrages geschwängert. Die beiden Ströme laufen nicht unbeeinflusst nebeneinander. Das Übergreifen des Theologischen auf das Gebiet des Staatsrechtlichen muß ebenso beachtet werden wie die Beeinflussung der Theologie durch das Staatsrecht. Die zukünftige

¹⁾ Polity, Buch V, LX, 7. LXIV, 4.

Weiterarbeit an dem geschichtlichen Problem, wie es zu der modernen Theorie vom Gesellschaftsvertrag kam, sollte die Beachtung der Söderalthologie nicht mehr versäumen.¹⁾ Auf der anderen Seite wird jede weitere Erforschung der juristischen und staatsrechtlichen Zusammenhänge für das Verständnis der theologischen Söderalideen neues Licht geben.

Doch wir wenden uns jetzt der Darstellung der Reichsgedanken des Coccejus zu.

Zweites Kapitel.

Die Lehre des Johannes Coccejus vom Reiche Gottes.

1. Einleitendes und Methodisches.

Daß in der ganzen Gedankenwelt des Coccejus das Reich eine dominierende Stellung hat, zeigt schon ein Blick in seine Briefe. Sie begünstigen diesen Begriff noch mehr als das systematische Schibboleth Bund. Ja, man kann sagen: die Königsherrschaft Gottes ist das Hauptthema seiner Korrespondenz. Seine gelehrten Freunde ebenso wie etwa die Pfalzgräfin Eleonore tauschen sich viel mehr mit ihm aus über das Reich als über den Bund.²⁾ Im Blick auf die geistigen und politischen Bewegungen der Zeit bestimmt seine Betrachtung der

¹⁾ Wenn Jellinek, Allg. Staatslehre³, S. 202 ff., den großen Einfluß der biblisch-theologischen Bundesgedanken auf die Rechtslehre jener Zeit erwähnt, so gilt es dem noch sorgfältiger nachzugehen. Auch bei der Streitfrage zwischen Jellinek und Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 1881, S. 626 ff. (vgl. dazu Joh. Althusius, 1902), ob Hooker oder Althusius der Urheber der modernen wissenschaftlichen Theorie vom Gesellschaftsvertrage als der Grundlage des Staates sei, ist die theologisch durchsetzte Luft, in der sie leben, noch stärker zu beachten. Bei Althusius, Politica, ist der Einfluß der Söderalthologie mit Händen zu greifen, vgl. besonders seine biblischen Begründungen, wo er das staatliche Bündnis behandelt (z. B. p. 514). Auch bei den Ausführungen über das religiosum pactum, p. 575 ff., d. h. das pactum der staatlichen Obrigkeit mit der Kirche zum Zweck des regnum Dei, wird eine ausführliche biblische Begründung, meist aus den Büchern der Könige, der Chronik, dem Deuteronomium gegeben. Zum Vergleich des politischen Bündnisbegriffs mit dem religiösen Söderalbegriff vgl. besonders p. 267. 260 f.

²⁾ Vgl. Baseler Sammlung, an Joh. Bugtorf, 27. Aug. 1653. Ep. 55. 200. 201. 188. 189. Ep. A. 204. 208. 353. 357. 370. 379. 420. 442.

Dinge zu allererst dieser Gesichtspunkt. Wir erwähnten schon jenen Brief an Joh. Burtorf, in dem er die Hoffnung ausdrückt, daß Gott seine kleine Herde nicht untergehen lasse und daß alle der Kirche widerfahrende Erschütterung und Bewegung das Reich Christi,¹⁾ wie die Schrift es verheißt, befördern und zur Darstellung bringen wird.²⁾ Alle Feindschaft gegen Gottes Sache sieht er an als Hemmung des Reiches Christi.³⁾ Dank aber sagt er dem unsterblichen Gott, wenn er beobachtet, wie die Geister bewegt werden, daß sie an seinem Reiche nicht verzweifeln, sondern mit angestrengtem Willen und ganzem Fleiß sich um dessen Fortschritt bemühen.⁴⁾ In seinem letzten Briefe an Gernler, der an Stelle der früher so zierlichen, klaren Gelehrtenschrift die zittrigen Züge des Alters zeigt, schreibt er: „Man muß Gott bitten, daß der Friede fortschreite und die Könige der Erde mehr darauf bedacht sind, Gottes Reich als das eigene auszubreiten.“⁵⁾

Wie bei der Zeitbetrachtung, so ist bei seiner Schristarbeit der Kampf für Gottes Reich und dessen letzte Gestaltung der beherrschende Zielgedanke. Die Briefe an Joh. Burtorf zeigen, daß auch die ganze Beschäftigung mit dem sprachlichen Apparat, insbesondere auch die talmudischen Studien, ihm nur in diesem Horizont bedeutungsvoll sind. Er betreibt nicht nur einen stillen, platonischen Gelehrtensport, sondern will durch seine Wissenschaft ein Kämpfer sein für das Reich. In einem solchen Schreiben,⁶⁾ das von Talmudstudien handelt, spricht er seine Hoffnung aus, daß die Zeit nahe sei, wo Gott den Schleier zerreiße, der über allen Landen liegt, und vielen die Augen öffne, die Christum und sein Reich nicht erkennen, daß sie sich zu ihrem Gott und König bekehren. Er hat dabei besonders die Juden im Auge. Die Studien, die Burtorf und ihn bewegen, sollen auch dazu helfen, daß Juden und Christen sich bekannter und vertrauter werden. Alle philologische Untersuchung, auch aller Gedankenaustausch soll — darum muß Gott gebeten sein — zur Ehre seines Namens und zur Manifestation seines Reiches dienen. In die Reichsarbeit wird die Gelehrtenwerkstatt hineingestellt. Auch über all seiner polemischen

¹⁾ Gleich zu Anfang sei hier bemerkt, daß Reich Gottes und Reich Christi bei C. immer ineinanderfließt, es kann beides nicht inhaltlich unterschieden werden.

²⁾ Vgl. Seite 8, Anm. 4.

³⁾ Ep. 130 (an J. H. Hottinger).

⁴⁾ Ep. A. 20 (an Caspar Stresio).

⁵⁾ Basel, Brief vom 26. Januar 1668.

⁶⁾ Basel, Brief vom 26. August 1633.

Auseinanderlegung mit Häretikern und Juden leuchtet das Ziel: Kundmachung des Reiches Gottes.¹⁾ Er ringt darnach, daß das Alte Testament unter dem Gesichtspunkt des Reiches Christi und des Bundes Gottes von den Juden gelesen werde; das zeigt deutlich seine Antrittsverlesung in Leiden vom Jahre 1650. Diesem Grundgedanken wird weiter auch sein Kampf um die Sabbatfrage unterstellt: die Christen, welche nicht gelernt haben, was rechte Sabbathheiligung ist, vernachlässigen die Beschäftigung mit dem Himmelreich. Die gesetzliche Auffassung gefährdet einen Hauptpunkt der Reichslehre, die christliche Freiheit.²⁾ Ebenso steht wiederum im Kampf gegen Rom der Gesichtspunkt des Reiches an hervorragender Stelle. Für die Autorität der Schrift zeugt, daß das Reich Christi gerade durch diese Bücher gepflegt und ausgebreitet worden ist, und was den Papisten besonders abgeht, das ist das Verständnis der Prophetie über Christi Reich.³⁾ Kein anderes Ziel hat die Polemik gegen die scholastische Philosophie. Sie wird geführt unter dem gleichen Gesichtspunkt. In der „Responsio ad quaestionem, an theologis studiosis prius philosophia discenda, an vero linguae sanctae“, weist er zweimal ausdrücklich darauf hin, daß eine falsche Philosophie vom Reiche Gottes wegführe.⁴⁾

Die Zeitgenossen haben denn auch von der Schriftstellerei des Leidener Theologen diesen Eindruck mit fortgenommen. J. H. Heidegger in Zürich schreibt einmal: „Ich habe in diesen Tagen deine gelehrten Kommentare zum Römerbrief, zum Hohenlied und zur Apokalypse gelesen. Ich kann nicht sagen, welchen Nutzen und welche Förderung sie mir gebracht haben. Überall bearbeitest du eindringend, sorgfältig und gebührend den Gedanken des Reiches Christi.“⁵⁾

Es ist der Hervorhebung wert, daß Heidegger gerade von den Kommentaren diesen Eindruck gewinnt. Die bisherige Behandlung der Reichslehre des Coccejus hat sich zum Schaden der Sache immer nur einseitig mit dem Panegyricus de regno Dei und der

¹⁾ Resp. Q. p. 507^b. So auch im Vorwort zur Or. caus.

²⁾ Ep. 38 (an Andr. Sylvanus Tarpai). Ep. 39 (an Hermann Coccejus). Ep. 66 (an Wilh. Anslarius).

³⁾ Anim. Bell. 5^a § 9. Pot. 7 § 86.

⁴⁾ Resp. Q. p. 506 f.

⁵⁾ Ep. A. 346, vgl. dazu Sa 6 § 29: Der Geist macht die Schrift klar, daß in ihr erkannt wird Christus der Herr, die Gerechtigkeit aus Glauben und sein Reich.

dogmatischen Hauptschrift befaßt.¹⁾ Es ist aber schon darum verkehrt, bei Coccejus die theologischen Anschauungen nur aus einzelnen systematischen Arbeiten zu eruieren, weil er in erster Linie Schriftausleger ist. Die Schrift erklärt er aber unter biblisch-theologischen Hauptgesichtspunkten. Darum sind seine Kommentare durchsetzt mit Exkursen über das Reich. Dazu kommt noch ein Weiteres: Der Panegyricus ist nicht wie die *Doctrina de foedere* eine dogmatische Schrift, sondern ein wirklicher Panegyrikus, ein gehobenes und begeistertes Lied im höheren Chor. Dem, der länger vertraut ist mit dem Coccejanischen Stil, fällt die Steigerung und der Schwung dieser Rede ohne weiteres auf, und der Abstand in der Tonart zwischen dem Panegyrikus und den systematischen Schriften ist beträchtlich. Für die Einschätzung des Reichsgedankens bei Coccejus ist diese Feststellung sehr wichtig: Man merkt, hier braust bei ihm eine Tiefe, das Reich geht ihm über alles. Der Panegyrikus ist, auf den Stilcharakter gesehen, das Bedeutendste, was Coccejus geschrieben hat. Er ist aber zugleich in seinem Schrifttum das ausgeprägteste Barockstück: hier ist alles übermächtige, innere Spannung, tiefe Bewegtheit, drängende Wucht. Alles ist zu stärksten Wirkungen zusammengedrängt und erhebt sich immer wieder zu gesteigerter Wortgewalt. Es ist eine wichtige Beobachtung, daß der Verfasser da, wo er sein Persönlichstes gibt, am meisten den ganz typischen Barockstil zeigt, d. h. daß das starke und neue Brausen seiner Zeit dann am deutlichsten wahrnehmbar wird. Ferner ist bemerkenswert, daß dies gerade da geschieht, wo er vom Reiche Gottes spricht. Auch der Zeitpunkt, an dem er die Rede hält, ist bemerkenswert. Er beschließt damit 1660 nicht nur sein Rektorat, das durch seine Kämpfe gegen die studentischen *collegia nationalia* eine schwere Mühe war.²⁾ Sie ist vor allem auch der Ausklang der erregtesten Jahre des Sabbatsstreites (1658—59), nach denen er sich flüchtet in die Sphäre der Herrschaft des einigen Gottes, um damit zugleich sein tiefstes Anliegen und Bekenntnis auszusprechen. Aber für die systematische Verwertung der Rede sind bestimmte Grenzen vorhanden. Vor allem ist zu beachten, daß die Rede die merkbare Absicht verrät, auf Herz und Gewissen der Zuhörer evangelisierend

¹⁾ In der Dissertation von van der Sluis fehlt die Berücksichtigung der Lehre vom Reiche Gottes. Ritschl, Weiß und Gottschick knüpfen nur an den Panegyrikus an.

²⁾ Ep. A. 242 (an W. Anslarius).
Schröckh, Coccejus. II, 5.

zu wirken. Das läßt ihn von vornherein die philosophische Einstellung der akademischen Zuhörerschaft berücksichtigen, und darin sehe ich einen Hauptgrund, daß er nicht so sehr heilsgeschichtlich entwickelt, als vielmehr den einzelnen Menschen der Wahrheit und Größe des Reiches gegenüberstellt. Es ist ihm selber bewußt gewesen, daß seine Rede kein volles Bild seiner Lehre gibt. Er schreibt im Blick auf sie¹⁾: „Über das Reich Gottes habe ich so gesprochen, daß ich zwar die Perioden nicht vergessen, sie aber doch nicht in ihrer Reihenfolge dargestellt habe.“ Gerade das aber, was ihm selbst an dieser Festrede ergänzungsbedürftig scheint, bildet ein Hauptthema in den Kommentaren: die Laufbahn des Gottesreiches. Die Diskussion seit A. Ritschl hat nur gezeigt, daß dessen einseitig auf dem Panegyrikus fußende Darstellung das Gebäude nicht trägt, das er darauf errichtet hat. Jedoch wird gerade eine gründlichere Untersuchung dazu führen, daß Ritschls verdienstlicher Hinweis auf die Bedeutung der Lehre des Coccejus vom Reiche Gottes nur gestützt wird.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Benutzung der dogmatischen Hauptschrift für die vorliegende Aufgabe. Auch sie ist durchaus nicht ausreichend für eine Darstellung der Reichslehre. Coccejus selbst sagt dort,²⁾ nachdem er darauf hingewiesen, daß der Thron des Antichristen gegen das Reich Christi und die Güter des Neuen Testaments streite, er wolle über diesen Gegenstand, sowie über die Regierung der Kirche des Neuen Testaments und über die Zeiten des Alten und Neuen Testaments an anderer Stelle ausführlicher handeln, da der Raum es hier nicht gestatte. Er fügt ausdrücklich hinzu, daß diese Materien von großer Bedeutung seien zur Erkenntnis des Reiches der Himmel. Hier kommen aber eben wieder wesentliche Punkte des Aufrisses in Frage, die zu ergänzen sind aus den Kommentaren, der Summa und der ganzen sonstigen Fülle seiner literarischen Äußerungen. Zu einer Zusammenfassung seiner Gedanken über das Reich hat es unser Autor trotz des Panegyrikus nicht gebracht. Es ist aber ein ganzes System über diesen Gegenstand verborgen in seinen Werken, und dieses herauszuarbeiten, ist der Zweck der folgenden Untersuchungen.

¹⁾ Vgl. Prf. Op. p. 11.

²⁾ Foed. § 537.

2. Spuren einer Reichs-Systematik, die dem Naturbund parallel läuft: das Naturreich als das erste Reich.

Im ersten Teil seines Panegyrikus¹⁾ weist Coccejus hin auf die Offenbarung Gottes in der Natur, deren Ordnung, Gesetzmäßigkeit, reiche Pracht und Mannigfaltigkeit die ewige Weisheit und Macht Gottes künde, der allem Maß, Ordnung und Weg gibt und aus Nichtseiendem Sichtbares schafft. Kein Volk ist so barbarisch, daß ihm nicht gewiß sei: alles ist der Gottheit voll. Nicht durch künstliche Mittel und Menschenwitz, durch Gesetz und Gewalt ist der Gottesglaube dem Menschen anezogen. Vielmehr ist die Kenntnis von dem „göttlichen Wesen, das an sich ist und nicht kann nicht sein“, in Geist und Gewissen eingepflanzt. Wer die Existenz der Gotteswirklichkeit verneint, der verneint die Möglichkeit des Besten, Größten und Ewigen. Darauf legt er aber nun den Nachdruck, daß im Menschen die Leuchte Gottes strahlt. Der *νοῦς*, das Erkenntnis-, das sittliche Prüfungs- und Unterscheidungsvermögen, die *mens*,²⁾ die wir einfach als Gegebenheit hinzunehmen haben — die sich in der Sprache ausdrückt und uns von den Tieren unterscheidet, sie ist der eigentümliche Sitz des Reiches Gottes, sie ist der Palast des Königs. Daß wir mit Überlegung und Willen gehorchen, daß wir erkennen und lieben, das erst ermöglicht das Reich Gottes in uns. Alles, was sonst in der Welt nicht in dieser Art gehorcht und liebt, — das ist nicht in eigentlichem Sinne das Reich.³⁾ Nur wo Gott als Herr und Endzweck seines Werkes erkannt und geliebt wird, kann und will er recht eigentlich regieren. Dieser Absicht Gottes aber widerspricht der Tatbestand der Sünde. Indem der Geist in sich hineinschaut, findet er nicht das Reich in sich, sondern das Dunkel der Unwissenheit, das da eintritt, wo man allen Geist dazu benutzt, die Wahrheit Gottes und seine Gerechtigkeit zu begraben, wo man selber „Religion“ gründet, leer und ledig alles Lichtes. Diese nichtigen Gedanken ver-

¹⁾ Pan. p. 22 ff.

²⁾ Zu *mens* vgl. Sa 18 § 4 ff. 7. Er bezeichnet damit den wertvollsten Bestand im Menschen, der nicht vernichtet werden kann und der in der Bibel verschiedene Namen hat: *νοῦμα*, *ψυχή*, *herz*.

³⁾ p. 23^a: *inveniemus, quae sedes regni Dei proprie sit: et an id in ea sit. Proprie enim sedes regni Dei est mens nostra. Hoc est regis palatium. Caetera omnia, quae in mundo novimus, parent, sed non consilio et voluntate parent. Non hoc proprie regnum est. Regnum est, ubi est obedientia amoris.*

einigen sich mit schlechten Begierden. Wo Gottes Reich nicht im Geiste wohnt, da bleibt es nicht beim Ignorieren Gottes, Haß und Verachtung wachsen empor. So kommt es dahin, daß der Geist bei allem Scharfsinn schließlich kaum erkennen kann, ob er außer dem Sinnenfälligen etwas Gewisses weiß. Der des Reiches beraubte Mensch wird ein Knecht gemeiner Begierden und mißbraucht als ein Sklave der Glieder in Schande die Natur. Wo freudiger Dank und kindliche Liebe Gott dargebracht werden sollten, da wird der unwissende, untaugliche Mensch ein Hasser und Feind seines Königs. Nachdem so Sünde, Empörung und Tod in die Welt eingetreten sind, bleibt dem Herrn des Universums nichts anderes übrig, als mit Langmut die Bösen zu tragen und sie auf alle Weise zu bewegen, ihn zu lieben. Er geht daran, sich in Barmherzigkeit und Milde ein neues Reich zu gründen, um nicht vergeblich das Menschengeschlecht gebildet zu haben. Das geschaffene All ist eine Schöpfung aus dem Nichts. Dies neue Reich aber ist Neuschöpfung aus Ungerechtigkeit, Verdammnis und Tod. Wie die Krone der ersten Schöpfung der Mensch war, als Träger des göttlichen Ebenbildes, wodurch die Kreatur sich ihrem Schöpfer in der Liebe zum Wahren und Guten ständig unterordnete, so gewinnt dieses erneuerte Gottesreich seine Vollendung dadurch, daß das Bild des Erlösers errungen wird und in allen Zügen zur Vollendung gelangt. Es besteht in rechtschaffener Reinheit, ewigem Leben, in ungetrübter Freude, in unzertrennbarer Einheit mit dem Schöpfer. Darum stehen bei diesem neuen Reiche Anfang und Vollendung noch mehr im Gegensatz zueinander als beim ersten. Der Ausgang des ersten ist ein „Nichtsein“. Der Ausgang des zweiten ein „Unmöglich“; denn Gott kann dem rufen, was nicht ist, daß es ins Dasein trete, aber daß das, was ungerecht und verdammt und dem ewigen Tode verfallen ist, zum Leben gelange, das streitet mit Gottes Wesen und Eigenschaften. Kann doch Leben nicht ohne Gerechtigkeit sein. Wo aber Ungerechtigkeit ist, da ist keine Gerechtigkeit, sondern Verdammnis und Tod. Wen Gott gerechtermaßen zum Tode verurteilt, den kann er nicht zum Leben erwecken, darum kann er in einem solchen auch nicht regieren. Das Gesetz steht da, welches, wenn es den Sünder verdammt, doch die Sünde nicht verdammen kann, gegen die es die Anklage erhebt. Das Fleisch steht da, die der Leitung des Geistes beraubte Natur — sie kann nicht dem Gesetz unterworfen werden. Da steht des Fleisches Gelüste und Leidenschaft, das Feindschaft ist wider Gott, denn es haßt notwendigerweise den, von dem es fühlt,

daß er dem Sünder entgegensteht und nicht sein Spießgeselle wird. Würde der Sünder sehen, wie Gott nur gelinde und gütig ist, so hielte er ihn für seinesgleichen. Daher muß notwendigerweise ein Unmögliches sich ereignen, wenn das neue Gottesreich zustandekommen soll. Es muß das Gesetz, welches die Sünde nur verklagen, aber nicht verdammen kann, sie verdammen. Das Fleisch muß das denken, was Gottes ist. Der Ungerechte muß gerecht erklärt werden durch den Gerechten, der nicht lügen kann, der sein Wesen nicht verleugnen und dem Sünder sich nicht gemein machen kann. Niemand hat, erkennt oder sieht das Gottesreich, der nicht davon überzeugt ist, daß es von Unmöglichem herkommt. So hebt Coccejus das Paradoxe und Irrationale bei der Begründung des neuen Reiches mit mächtigen Worten hervor. Hier wird von Gott geschenkt, was aller Natur unmöglich ist, was allein Gott tun kann. Nur durch das Licht des Reiches wird die Dunkelheit des Gefängnisses vertrieben, nur durch die Liebe unseres Gottes jagen wir den Haß gegen den Schöpfer aus dem Herzen. Das Geheimnis dieser großen Umwertung ist Christus selbst, das Heil Gottes, unser Herr und König, die Bundeslade des Heils. Wer ihn hat, in dem ist gewißlich das Reich Gottes.

Wir haben diesen Gedankengang nicht nur darum ausführlich mitgeteilt, weil der edle Schwung und die tiefe Weihe verraten, wie hier das Innerste des Coccejus hervorbricht. Es sollte auch die überraschende Tatsache beleuchtet werden, daß in der Gegenüberstellung der beiden Reiche eine eindrucksvolle Parallele vorliegt zu dem Naturbund und dem Gnadenbund des Systems. Schon in der Hauptschrift begegnet uns der Gedanke des Reiches gleich zu Anfang, aber es wird der Ausdruck *dominium* bevorzugt.¹⁾ Jedoch werden die Bezeichnungen *dominium* und *regnum* auch ausgewechselt oder als Synonyma nebeneinandergestellt.²⁾ Der Baum des Lebens ist ein Zeichen der Herrschaft Gottes, und die Sünde besteht in der Verwerfung dieser Herrschaft. Das läßt ahnen, daß Coccejus den heilsgeschichtlichen Aufriß auch in der Form des Panegyrikus geben könnte; denn eine unvollendete Skizze liegt in der Tat in der Preisrede vor, es fehlt nur hernach die genauere Periodenordnung, und alles ist in eine persönlichere religiöse Gestaltung gebracht. Wir haben hier bei den beiden Reichen mehr als die in der älteren Dogmatik gebräuchliche Gegenüberstellung von *regnum potentiae* und *gratiae*. In dem Eintreten der Sünde

¹⁾ Foed. § 19. 20. 43.

²⁾ § 422.

ist die Notwendigkeit zur Gründung des zweiten Reiches aufgezeigt. Die Sünde hebt das erste Reich auf und was übrig bleibt in der Welt, abgesehen vom Gnadenreich, das bezeichnet Coccejus nicht mehr als ein vollgültiges Reich. Es heißt bezeichnenderweise später in derselben Rede: „Die Welt kann viel haben, was Gottes ist, ohne das Reich zu besitzen. Von Gott ist jede Erkenntnis der Wahrheit, jede Kunst und nützliche Wissenschaft, von Gott ist die Erziehung, das Lob des Guten, die Verwerfung des Schlechten. Gott regiert durch seine Erziehung auch die Völker, die ihn vergessen haben. Das ist der Welt nicht ganz verborgen, sie kann nicht von Gott absehen.“¹⁾ Jedoch diese Überreste entsprechen nicht dem, was der Verfasser zuvor als Gehorsam der Liebe durch den gottergebenen Menscheng Geist im ersten Reich bezeichnet hat. Dies ist „abgeschafft durch die Sünde“ — so könnte er auch hier sich ausdrücken, wenn diese Formel auf das Reich anwendbar wäre. Diestel hat²⁾ beim Föderalsystem vermist, daß der Gnadenbund als die zweite höhere Verwirklichung des Heiles erscheint. Hier beim zweiten Reich ist der Restitutionsgedanke kraftvoller herausgearbeitet, denn das zweite Reich ist die wiederhergestellte Herrschaft, durch die der Befreier das Naturreich erneuert. Hier ist die Anknüpfung des Gnadenreiches an das erste Reich natürlicher und der inneren Wahrheit entsprechender, als der Anschluß des Gnadenbundes an den Naturbund im Föderalaufriß. Es zeigt sich eben, daß der Gedanke des Reiches der biblischen Gesamtwirklichkeit mehr gerecht wird, und daß Coccejus da, wo er die juristischen Fesseln des Schemas abstreift, eine richtigere Relation findet zwischen Natur und Gnade.

Leider hat A. Ritschl bei seiner Besprechung des Panegyrius diesen wichtigen Eingang nicht berücksichtigt. Joh. Weiß³⁾ hat richtig die Beziehung dieser Gedanken zum Werkbund herausgefühlt, hat sich mit diesem Erklärungsgrund aber nicht zufrieden gegeben. Es liege hier eine „rationale Gedankenreihe“ vor, die das Reich nicht als eine historische Stiftung, sondern als etwas in der Natur der Menschen Begründetes, von Beginn der Welt an Bestehendes auffasse, und die später in der Aufklärungstheologie zur Entfaltung gekommen sei. Es sei zu vermuten, daß Coccejus darin von Hobbes' Leviathan

¹⁾ p. 25^a.

²⁾ J. f. d. Th., 1865, S. 234.

³⁾ A. a. O., S. 42 f. „Dagegen ist hier eine andere Betrachtungsweise präformiert, die mit der Anschauung vom foedus operum sive naturae zusammenhängt.“

abhängig sei.¹⁾ Jedoch der Gedanke der Stiftung ist eben insofern dem Naturreich nicht in dem Maße eigentümlich wie dem Werkbund, als das erste Reich einfach den Tatbestand der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck bringt, den der erste Bund anknüpfend voraussetzt. Wird diese Verschiedenheit der Begriffe in Anrechnung gebracht, so bedarf es keiner so unwahrscheinlichen Hypothese wie der von der Abhängigkeit des philosophiefeindlichen Biblizisten Coccejus von Hobbes, um diese Behandlung der natürlichen Theologie in der Form eines ersten Reiches verständlich zu machen.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt an einem anderen Punkte. Es begegnet uns bei Coccejus die Anschauung, daß, heilsgeschichtlich gefaßt, schon im Alten Testament ein Reich bestand. Auch die Hauptschrift sagt²⁾: „Gott führt das Volk aus Ägypten aus, um sich ihm zu offenbaren und das Reich, die Herrschaft über das Volk zu behaupten.“ Noch deutlicher spricht der Panegyrikus es aus³⁾: in Israel war einst ein Reich, aber allerdings nicht von Gott allein, nicht im Vollsinn und in Wahrheit das Reich Gottes, weil noch Väter, Älteste, Könige, weil noch die Elemente der Welt neben Gott regierten. Aber immerhin: es besteht schon ein Reich. Noch klarer tritt das aber in den Kommentaren hervor. Da heißt es,⁴⁾ daß im Alten Bunde bereits ein Gnadenreich vorhanden ist, das einen doppelten Stand zeige: vor Christi Erhöhung und unter dem erhöhten Christus. Die erste Hauptzeit wiederum wird eingeteilt in die Phasen: vor und unter dem Gesetz des Moses. Freilich⁵⁾: im eigentlichen Vollsinn kann der Ausdruck Gnadenreich erst von dem Zustande des Neuen Testaments gebraucht werden. Aber trotzdem: Gott hatte schon immer in seinen Heiligen ein Reich. Dies Gnadenreich im weiteren Sinne, das Reich des Wohlgefallens, in dem Gott sich aus den Sündern ein erwähltes Volk unterwirft, setzt schon ein gleich nach dem Fall,⁶⁾ und schon dies Reich ist ein Reich

¹⁾ S. 65. Schon Diestel J.f.d.Th. 1865, S. 276, hatte in anderem Zusammenhang (covenant-foedus) auf Hobbes hingewiesen. ²⁾ Foed. § 338.

³⁾ p. 26^b.

⁴⁾ Jes. 9 § 34.

⁵⁾ Psalm. 145 § 2.

⁶⁾ Jes. 16 § 18. Auch Heidanus, der Freund und Kampfesgenosse des Coccejus, sagt in De Origine erroris p. 112 ff., daß gleich nach dem Fall der Gegensatz des regnum Dei gegen das regnum tenebrarum beginne. Alsted, der einen ähnlichen Gebrauch von ecclesia (= regnum) zeigt, wie Melancthon, unterscheidet in der Diatribe den status ecclesiae ante lapsum et post lapsum — et is totus evangelicus.

des Sohnes, wenn auch unter dem Alten Testament. Schon von seiner Christologie aus kommt Coccejus zu diesem Resultat. So fragt er¹⁾: War der Zustand des Alten Testaments das Reich Gottes und Christi? Gewiß. Denn auch Christus hat auf dem Sinai gesprochen. Der Engel des Herrn im Alten Testament ist Christus. Bereits vor seiner Menschwerdung ist der Sohn König, ein König des israelitischen Volkes. Das Reich Gottes ist ganz alt. Wenn später der Täufer und Christus es als bevorstehend verkündigen, so meinen sie das Reich im Vollsinn.²⁾ An einer anderen Stelle sagt er: das Reich Gottes, das die Welt unterwirft, hat zwei Manifestationen „*tanquam in duplici regno*“, das Reich Davids und das Reich Christi. Schon das erstere ist Gottes Reich, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn. Aber auch der Stuhl Moses' wurde Gottes Thron genannt.³⁾

Wir sehen, daß bereits Coccejus vom Vorhandensein des Reiches Gottes im Alten Bunde spricht, nicht erst der Pietismus, wie J. Weiß es dargestellt hat.⁴⁾ Diese „biblizistische Gedankenreihe“, die im Pietismus zur Entfaltung gekommen ist, kündigt sich nicht nur unbestimmt an, sondern liegt schon ganz ausgeprägt bei ihm vor. Sogar das Stichwort „*historia regni Dei*“ ist bei ihm nachzuweisen.⁵⁾ Bei aller Betonung des Unterschiedes der Testamente, der auch im Mittelpunkt seiner Gesamtausführungen über das Reich steht, zeigt er eine reichsgeschichtliche Betrachtungsweise, die ihm resultiert aus der im Grunde einheitlichen göttlichen Gnadenveranstellung.⁶⁾ Die Gleichung: Gnadenreich = Gnadenbund ist evident. In der gleichen Weise, wie beim Bunde die Gnade vorhanden und doch noch nicht verwirklicht ist, das Testament schon wirksam ist, ohne ausgehändigt zu sein, ist auch beim Reiche die Gnade an der Arbeit, ohne doch in der Erscheinung Christi ihre Erfüllung gefunden zu haben.

Wie verhält sich aber dies Gnadenreich im Alten Bunde zu dem im Panegyrikus erwähnten ersten Reiche? Offenbar ähnlich wie

¹⁾ Eph. 5 § 43.

²⁾ Jes. 16 § 182, Abj. 2. Das *regnum Dei* κατ' ἐξοχήν: Judaic. 4 § 76. Hier wird der Gegensatz so stark hervorgehoben, daß das *regnum Dei* im A. T. fast verneint scheint. Aber es fällt eben auch hier aller Nachdruck auf das eigentliche Reich im Vollsinn. Vgl. weiter: Jes. 16 § 18. 1. Cor. 4 § 24. Jes. 9 § 34. Sehr deutlich bringt die Doppelheit zum Ausdruck der Brief an J. A. Heidegger, Ep. A. 353: „Christum et regnasse, antequam in mundum veniret, et regnum proprie suum inchoasse, quando consedit ad dextram Dei“.

³⁾ Zach. 6 § 4. Jes. 16 § 17. ⁴⁾ S. 55 ff.

⁵⁾ Or. don., p. 531. Gegen J. Weiß, S. 42. ⁶⁾ Ultim. 29 § 36.

der Gnadenbund zum Werkbund, nur daß es nicht zur systematischen Durchbildung der Beziehung kommt, weil sich der Reichsbegriff dazu weniger eignet, und weil man nicht mit dem gleichen Rechte sagen kann, daß das erste Reich durch das Gnadenreich abrogiert wird. So bleibt hier eine Unausgeglichenheit bestehen, die dadurch noch stärker zum Bewußtsein kommt, daß gelegentlich bei der Erwähnung des Gnadenreiches im Alten Bunde dieses dem *regnum potentiae* gegenübergestellt wird, das einfach die noch fortbestehende Tätigkeit Gottes als des Schöpfers und Lenkers der Welt meint.¹⁾ So kann man wohl den Eingang des Panegyrikus auffassen als den Versuch, der Bundesystematik eine Parallele unter dem Gesichtspunkt des Reiches an die Seite zu stellen, ein Versuch, der aber über den ersten Anlauf nicht hinauskommt. Vom Föderalaufriß her bringt Coccejus die Idee von einem ursprünglichen Bunde mit, der jetzt abrogiert ist, das geht ihm über in den Reichsgedanken, so daß dann an Stelle des ersten Reiches ein neues Reich tritt. Hier und da meldet sich dann auch der gewohnte dogmatische Begriff des *regnum potentiae*, ohne daß er uns Auskunft gibt, wie sich jenes erste Reich, das dahin ist, zu dieser fortbestehenden Machtherrschaft Gottes verhält.

Es wird hier bereits deutlich, warum er für die Systematik den Bundesgedanken bevorzugt hat, trotzdem der Reichsgedanke in seiner Theologie mindestens ebenso bedeutungsvoll ist. Die Ablösung verschiedener Bündnisse schien ihm heilsgeschichtlich entsprechender als die verschiedener Reiche, zumal gerade das Reich die Einheitlichkeit der Herrschaft Gottes zum Ausdruck bringen soll. Dies wird noch eindrücklicher werden, wenn wir seine Hauptdefinition über das Reich ins Auge fassen. Da aber diese herauswächst aus dem Gegensatz der Testamente, betrachten wir zuerst die Abstufungen im Alten Bunde.

3. Die Stufen des heilsgeschichtlichen Reiches im Alten Testament.

In der Ökonomie des Alten Bundes²⁾ sind deutliche Gradeunterschiede festzustellen. Auch die einzelnen Staffeln kann er gelegentlich wieder Ökonomien nennen.³⁾ Hier kommt so recht seine

¹⁾ Col. 1 § 74. Cant. 1 § 48. Jes. 9 § 34. 16 § 18. Psalm. 93 § 5.

²⁾ Dieser Ausdruck findet sich oft, z. B. Psalm. 8 § 13, 93 § 5, 145 § 2. Eph. 5 § 41.

³⁾ z. B. Jes. 9 § 34: *oeconomia sacerdotium*. Wenn Coccejus die alttestamentliche Zeit nach Gesichtspunkten bearbeitet, so bevorzugt er zur Einteilung

Vorliebe für Abstufungen und Einteilungen zur Geltung, für Paragraphierung der Heilsgeschichte. Schon auf der Stufe des Alten Testaments vollzieht sich alles nach dem obersten Grundsatz: alles, was im Reiche Gottes vollführt wird, wird in fester Ordnung von Gott entfaltet.¹⁾ Die Entwicklung der alttestamentlichen Ökonomie, die Coccejus gibt, mag uns heute wunderbarlich vorkommen, sie ist aber lehrreich als primitive Konstruktion der Geschichte Israels, wie das 17. Jahrhundert sie sah.²⁾

Die Stufen des Alten Testaments werden als Staffeln der Knechtschaft mit Vorliebe antithetisch von Christus aus beleuchtet, in ihrem Gegensatz gegen die Freiheit der neutestamentlichen Ökonomie. Nachdem Gott mit Abraham den Bund der Gnade und des Glaubens geschlossen hat, kommt als erste Zeit die Freiheit der Väter, vor der mosaischen Gesetzgebung.³⁾ Es ist da die Freiheit noch größer als in der Periode des Gesetzes, wenn sie auch noch nicht gesichert und gefestigt ist. Die Söhne des Neuen Testaments werden später Nachfolger dieser Freiheit der Alten, aber in vollkommenerem Maße.⁴⁾

Die folgende Stufe ist die des mosaischen Gesetzes. Das Kennzeichen des Gottesreiches auf dieser Etappe ist dies, daß das widerspenstige, im Zustand kindlicher Schwachheit stehende Eigentums-

die Sechszahl, so besonders Ultim. 30 § 230—273; vgl. auch Foed. § 347. Die erstgenannte Stelle hat Vitringa, Typus doctrinae propheticae, Anlaß gegeben zu der Behauptung, daß Coccejus 6 Zeiten vor Christus rechne, vgl. auch G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte, II, S. 530. Doch handelt es sich in den Ultim. nicht um eine Periodisierung des A. T., die den neutestl. periodi gleichartig ist, sondern um signa adventus Christi, die übrigens nicht zu wünschenswerter Klarheit gebracht werden. Die signa beginnen a. a. O. mit der Überwindung der Kanaaniter und dem regnum Judae. Anderer Art ist wieder die Einteilung in Foed. § 347, die unter dem Gesichtspunkt des Opfer- und Tempeldienstes gegeben wird.

¹⁾ Apc. 14 § 22. Die Vergleichung mit der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist lehrreich. Diese will alles auf seiner Entwicklungsstufe als vernünftig begreifen, Coccejus will den göttlichen ordo erfassen, auf Grund seiner Anschauung von der perfectio und perspicuitas scripturae.

²⁾ Weil die Stufen der Reichsentwicklung in der Hauptschrift und im Panegyrikus zurücktreten, hat J. Weiß, S. 41 f., den richtigen Satz A. Ritschls (I, 506) bestritten, „daß Coccejus aus den biblischen Urkunden ein Bild regelmäßiger, in Stufen geordneter Geschichte des Gnadenbundes des Reiches Gottes schöpft“. Man muß eben auch hier wieder das Ganze seiner Äußerungen befragen.

³⁾ Mtth. 1 § 6.

⁴⁾ Psalm. 93 § 5. Jes. 9 § 34.

volk (anderwärts: die Erwählten des Volkes) in Kanaan durch eine fleischliche Zuchtſchule zu ſtrenger Beobachtung des Gotteswillens, zur Heiligung, erzogen werden ſoll. Das Unvollkommene liegt in dem Vorherrſchen der irdiſchen Verheiſungen, welche die Todesſurcht fördern. Sie können zu Gott nicht anders als in einem Kultus der Bilder und Schatten herzutreten, der Kultus iſt zudem lokal und politiſch gebunden.¹⁾ Menſchliches Gutdünken, ja tyranniſche Willkür herrſcht in den Fragen des Erbes, des Gemeinweſens, des Kultus. Prieſterfamilien regieren, die für das unvernünftige Opfer tätig ſind, das nur ein Schatten des zukünftigen iſt.²⁾ Durch Moſe iſt der Stuhl der Väter nach dem Fleiſch aufgerichtet worden, die Zeit unter den Älteſten und Gebietern beginnt. Dieſe ſind Wiſchſafter, Hausverwalter, Vormünder, Schulmeiſter, Stockmeiſter, Geſetzgeber. Sie hatten zu lehren, einzubläuen, zu vollziehen, im Zaune zu halten, zu züchtigen. Coccejus häuft hier gerne derartige Bezeichnungen, um die Knechtung unter die Gebieter des vergangenen Zeitalters draſtiſch zu malen.³⁾ Es herrſcht die Knechtung unter die Elemente der Welt, d. h. die Satzungen, der Zwang, in vorgeschriebenen Riten zu wandeln, es iſt die Zeit der vielen äußeren Forderungen des Frondienſtes, in der die Söhne und Erben ſich in nichts von den Sklaven unterſcheiden.⁴⁾ So werden die Freierklärten Gottes zu Knechten einer Macht, die nicht Gott iſt.⁵⁾ Die Gebieter werden bildlich Götter genannt — zu Moſe ward Ex. 7, 1 f. geſagt: „Ich habe dich zum Gott über Pharao geſetzt“, und nach Joh. 10, 35 nennt das Geſetz diejenigen Götter, an die das Wort Gottes erging.⁶⁾ Dieſe unzählbar oft wiederkehrende Bezeichnung ſoll ausdrücken, daß die altteſtamentlichen Gebieter durch Gottes eigene Anordnung „auf dem Throne des Reiches Gottes, der über Iſrael aufgerichtet war“, eingeſetzt wurden. Sie

1) Psalm. 93 § 5. Eſai. 16 § 17. Mtth. 3 § 1.

2) Judaic. 4 § 77. Eſai. 9 § 34. Sa 59 § 4.

3) Die principes prioris ſeculi, die oeconomi, dispensatores, tutores, paedagogi, inculcatores, explicatores, executores, ſind bei Coccejus immer wieder genannt, ſo z. B. Foed. 12 § 354, Pan. p. 25^b, Sa 74 § 14, Pot. 31 § 74, Ultim. 32 § 1347, 33 § 1578, Psalm. 93 § 5, Eſai. 9 § 34, 16 § 17, Mtth. 3 § 1, Rom. 13 § 9, 1. Cor. 6 § 25, Gal. 5 § 164, Eph. 5 § 44, Col. 1 § 75, 2 § 116, 2. Theſſ. 1 § 38, 1. Petr. 2 § 75.

4) Col. 1 § 75. 1. Petr. 2 § 75. Ultim. 32 § 1347. Pot. 30 § 32.

5) Judaic. 4 § 77.

6) Eſai. 9 § 34. Die Hervorhebung der Oberſten des Völkes als der dii hat Coccejus aus Calvins Exegeſe: 24, 609 f.

waren gleichsam in den Himmel emporgehoben, um im Namen Gottes sein Volk zu unterwerfen, daß es tun sollte, was Gott von den Gläubigen und der Kirche jener Zeit forderte.¹⁾ So hat sich „in diesem Reiche“ Gott sozusagen Machthaber assoziiert, die dafür sorgen sollten, daß die Unterwerfung des Volkes unter das Gesetz der fleischlichen Vorschrift in Kraft bleibe. Sie werden Genossen Christi genannt. Die Väter sind nicht allein Christo unterworfen, sondern auch den Gebietern.²⁾ Und darum, weil so neben Gott noch andere Götter als seine Stellvertreter thronen, ist noch kein Gottesregiment im Vollsinn da, denn Gott ist noch nicht königlich unumschränkt, wenn er sich auch zu jener Zeit König des Volkes nennt.³⁾

Dann setzt Gott die Richter ein. Sie hatten keine absolute Gewalt, sie mußten nur ein jeder nach dem Maße seiner Gabe Sorge tragen für das allgemeine Wohl, unbeschadet der Freiheit des Volkes, das zum freiwilligen Gehorsam des Dienstes gelangen sollte. Sie selbst standen nicht außerhalb der Gerichtbarkeit der Ältesten, in deren Rat sie nur den Vorsitz hatten. Aber Israel verachtete Samuel und forderte einen König mit absoluter Gewalt.

Durch diese Forderung, die Gott als Abfall und Verwerfung seines Regimentes auffaßt, hat Israel seine Freiheit noch mehr geschmälert.⁴⁾ Die göttliche Bewilligung ist eine Züchtigung für Herzenshärtigkeit. Nicht nur wurde das Volk jetzt gezwungen, auch schlechten Königen zu gehorchen, die durch ihre Autorität den Abfall förderten. Auch die Beugung unter rechtschaffene Fürsten läßt in dieser neuen Phase des Reiches den Dienst Gottes in Glauben, Liebe und freiwilligem Gehorsam noch mehr zurücktreten, denn der Gehorsam wird noch stärker durch menschliche Rücksicht und Verpflichtung motiviert. Ehemals wurde das Gottesreich, das heißt die wirksame Kraft des Geistes Gottes, durch die er die, welche er will, zum freiwilligen Gehorsam bringt, noch mehr wahrgenommen an denen, die standhaft verharrten im aufrichtigen Gottesdienst. Jetzt aber wirkt nicht nur das verpflichtende Gottesgesetz als Norm, sondern

¹⁾ Col. 2 § 116.

²⁾ Eph. 5 § 44.

³⁾ Sa 59 § 4.

⁴⁾ Auch Calvin hat die Richterzeit und Königszeit unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, vgl. dazu Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins, S. 142. Eine interessante Behandlung der monarchischen Frage bietet G. Voetius, *Disquisitio textualis ad I. Sam. VIII, v. 11—19* (gedruckt als Anhang zu G. Cockius, *Vindiciae pro lege et imperio*. Ultraject., 1661.)

auch die Gewalt des Fürsten, sein Beispiel, seine Autorität und Gunst, die Furcht vor seinem Unwillen. Die Forderungen des Königs überbieten zudem das mosaische Gesetz. Ehedem behielt man den Titel des Gottesvolkes unter den Menschen, wenn man die Worte des Moses im Munde führte und die Gesetzesvorschriften nicht übertrat. Jetzt aber gesellt sich zum Gesetz noch das Königsgebot. So wurde das Reich unter den Königen noch mehr verdunkelt als unter den Vormündern und Kuratoren.¹⁾

Bedeutete darum die Konzession des Königtums die Verhängung härterer Knechtschaft, so hinderte das doch den Gott, der in seiner Milde Strafen in Trost wandelt, nicht daran, große Segnungen an die Errichtung dieser Institution zu knüpfen. Nicht nur, daß das Königszepter Israel Sicherung, Ruhe, Wohlstand, Sieg und Machtzuwachs brachte. Der Hauptsegen bestand darin, daß Gottes Wille einige Könige zu Vorbildern auf Christus bestimmte, den wahren König und das Haupt seiner Kirche.²⁾ Muß auch gesagt werden, daß Israel durch sein Verlangen nach einem irdischen Herrscher das Reich Gottes verworfen hatte, so ist damit doch nicht gemeint (auch nicht für die Gegenwart), daß das Reich da nicht wallen könne, wo ein absoluter Monarch an der Spitze des Staatswesens steht.³⁾

Die nächste Stufe ist die Vernichtung der irdisch-davidischen Königsherrschaft, die Zerbrechung von Judas Zepter durch das babylonische Exil.⁴⁾ Diese war eine Vorbereitung der Sendung Christi und der Aufrichtung des Reiches im Vollsinn. Das Reich Davids wurde im Reich Gottes restauriert. In seiner äußeren Form ist es abgeschafft, aber es bleibt in seiner Wurzel, bis es „auf dem anderen Berge“ (Sach. 6, 1) erscheint.⁵⁾ Die Ankunft Christi bringt dann im Gegensatz zu dem irdischen oder körperlichen Reich das geistliche Reich.⁶⁾

In diesem Aufriß tritt einmal klar heraus der Erziehungsgedanke. Das Ziel der Wege Gottes in der alttestamentlichen

¹⁾ Psalm. 93 § 5.

²⁾ Vgl. dazu wieder Calvin bei Bennerhaus, a. a. O., S. 142.

³⁾ Psalm. 93 § 5. ⁴⁾ Mtth. 1 § 6, Sa 57 § 3. ⁵⁾ Zach. 6 § 4.

⁶⁾ Die Betonung des regnum spirituale gegenüber judaisischen, römischen, täuferischen Materialisierungen des Reichsbegriffs ist ein Erbgut der Reformation und hat auch in der ref. Dogmatik einen durchgehend starken Niederschlag zurückgelassen, ohne daß es nötig ist, hierauf ausführlicher einzugehen. Eine besonders auffallende Betonung des Spirituellen zeigen Arminius und Episcopius.

Geschichte des Reiches besteht darin, zum freiwilligen Gehorsam des Dienstes zu erziehen, also eben zu dem, worin, wie wir sahen, jenes entschundene erste Reich seine Kraft besaß. Wo dieser geistgewirkte freie Dienst ist, da ist man der Gottesherrschaft untertan. Wirkungen des Reiches — oder können wir nicht sagen: der Überreste des ersten Reiches? — sind im Anfang noch stärker vorhanden, bei den Erzv Vätern am meisten, bei den Gesezherrn schon spärlicher, unter den Königen am wenigsten. Schließlich erfolgt der völlige Zusammenbruch des irdischen oder körperlichen Reiches. In dieser Darstellung klingt nach die Vorstellung der Abrogation, die hier auch beim Schema des Reiches eine entsprechende Verwendung findet. Je mehr aber jenes Naturreich verblaßt, desto deutlicher tritt das Gnadenreich in sein Recht. Die „Erziehung des Menschengeschlechts“¹⁾ ist keine solche der natürlich aufsteigenden Linie, sie führt vielmehr durch den Zusammenbruch zum Ergreifen der in Christo erscheinenden Gnade, die schon im Alten Testament wirksam, wenn auch noch nicht verwirklicht ist. So läuft also der Reichsgedanke dem des Bundes durchaus parallel. Das Licht aber zum Verständnis des tiefsten Wesens des Gnadenreiches kommt auch hier wiederum aus dem Unterschied der Testamente.

4. Der Unterschied der Testamente und das Reich.

Im Mittelpunkt der Ausführungen über das Reich stehen die zahlreichen, eingehenden Darlegungen über den Unterschied der Testamente.²⁾ Freilich soll darüber die innerlich geforderte Einheit nicht zu kurz kommen: Derselbe Gott, der im Neuen Testament Gott der Kirche ist, der ist im Alten Gott Israels. Israel kann nicht seinen Gott wechseln und neue Götter annehmen.³⁾ Aber daß dieser gleiche Gott im Neuen Bunde erst zu seinem eigentlichen, vollen Recht kommt, das wird unablässig betont. Das Unvollkommene in der Gesezeszeit besteht eben darin, daß Gott nicht als der Einzige herrscht, denn die Gebieter und Priester sind ja neben ihm als *nuncupati dii* (ernannte, nicht wirkliche Götter) eingesetzt.⁴⁾ Freilich sind sie nur Scheingötter,

¹⁾ Es scheint mir, daß die Theologie des Coccejus später den Lessingschen Gedanken durch ihre Zusammenhänge eine starke Empfehlung bot. Übrigens liegt schon bei Calvin der Ansaß vor: *paedagogia vetus* 23, 145, vgl. auch 23, 447: *Deus veterem populum sub externo ritu exercuit*.

²⁾ Es ist ein großer Unterschied zwischen der *oeconomia duplex* beider Testamente, Sa 74 § 1—9. ³⁾ Ultim. 29 § 36.

⁴⁾ Vgl. 3. B. 1. Thess. 2 § 40. Dan. 7 § 67.

der besonderen Zeitrechnung entsprechend interimistisch beamtet.¹⁾ Aber durch diese Mitregentschaft der Vielen wird die wahre Freiheit beschränkt.²⁾ Das Neue Testament bringt die Entthronung der Götter, Gott selber tritt die Herrschaft an.³⁾ Auf die Götterherrschaft folgt das Gottesreich.⁴⁾ Den interimistischen und stellvertretenden Gebietern tritt gegenüber der Herr der Herren, der Gott der Götter, das Haupt aller Herrschergewalt.⁵⁾ Zudem werden noch die Irrgötter der Heiden durch das Reich fortgejagt und verbannt.⁶⁾ Diese Gegenüberstellung von Göttern und Gott liebt Coccejus ganz besonders, weil er dadurch den Kontrast kennzeichnen kann: auf der einen Seite eine Mehrzahl verschiedener Instanzen, mannigfache Peiniger des Gottesvolkes, etwas Verwirrendes, nichts Einheitliches. Auf der anderen Seite der einige Gott, der im Neuen Testament selber ohne Genossen und Stellvertreter regiert.⁷⁾ Er hat jetzt allein etwas zu sagen,⁸⁾ er ist nunmehr in eigener Person Lehrer, Priester, König, Hirte des Volkes, neben ihm ist kein Gesetzgeber mehr.⁹⁾ Die sogenannten Götter, oder wie sie der Stil der Apostel nennt: die Herrschaften und Gewalten, sind ein für allemal abgeschafft.¹⁰⁾ Und zwar ist die Abschaffung¹¹⁾ der Sinegötter durch Christi Unterwerfung unter die Gesetzesgewalten und sein Kreuz zustande gekommen. Er versteht Kol. 2, 15 so: die alttestamentlichen Herren, ehemals mit Gewalt angetan, sind jetzt ihrer Autorität entkleidet. Als die Schuldhandschrift zerrissen ward, taten sie den letzten Atemzug.¹²⁾ Jetzt ist der Stuhl Moses gestürzt,¹³⁾ die Periode des Joches ist dahin,¹⁴⁾ Christus, der die sündigen Menschen, die auf dem Throne Gottes saßen, vom hohen Sitz gestoßen, wird der wahre Gott Israels,¹⁵⁾ der Herrscher ohne Teilhaber.¹⁶⁾ Erst

1) Col. 2 § 116. Psalm. 22 § 64. 2) Sa 59 § 4. 3) Psalm. 22 § 64.

4) Die Ablösung der dii durch den Deus Sa 63 § 23, Ultim. 30 § 359, Psalm. 93 § 5, Ezech. 11 § 26, Eph. 5 § 41, Col. 1 § 75, 1. Thess. 2 § 40, 2. Thess. 1 § 38.

5) Col. 2 § 116, für das Folgende grundlegend. 6) Psalm. 22 § 64.

7) Nach Psalm. 45, v. 8, vgl. Pot. 31 § 74.

8) Ultim. 32 § 968, Apc. 11 § 15.

9) Am. 5 § 22, Ezech. 11 § 26.

10) Disp. 30 § 14, Judaic. 4 § 77, Psalm. 93 § 5, Eph. 5 § 44, Hebr. 12 § 83.

11) Abrogatio: Ultim. 32, a. a. O., Psalm. 93 § 5, 145 § 2, Am. 5 § 22, Eph. 5 § 41. 12) Foed. 12 § 354, Sa 59 § 4, 1. Tim. 3 § 56.

13) Am. 5, a. a. O.

14) Sa 63 § 23, Dan. 2 § 33, 7 § 67, Eph. 5 § 44, 1. Tim. 3 § 56.

15) Eph. 5 § 41.

16) Ultim. 32 § 968, Psalm. 93 § 5, Esai. 16 § 18, Zach. 14 § 30, Eph. 5 § 43.

dieser Stuhl ist imstande, zu retten, zu heiligen, zu rechtfertigen.¹⁾ Jetzt erst ist Jehova zum König gemacht.²⁾

Indem aber im Neuen Testament auch der äußere Kultus an sein Ende gelangt ist³⁾ und die Mittel und Werkzeuge der Knechtschaft: Tempel, Altar, Opfer, heilige Stadt, theokratischer Staat abgetan sind,⁴⁾ kommt die Wahrheit erst ganz zur Geltung, daß der König der Kirche im Himmel thront.⁵⁾ Im Neuen Testament ist Gottes Thron nicht mehr auf Erden.⁶⁾ Die Heiligen des Höchsten haben keine heiligen Orte mehr hienieden, ihr Staatswesen ist im Himmel. Das Erbe heißt nicht mehr Kanaan, das irdische Erbe ist dahin, der Weg zum himmlischen Erbe ist geöffnet. Hier auf Erden aber tritt an Stelle der Beschränkung auf das irdische Erbe eine andere Erbschaft: die Schranke Israels gegen die Völkervelt fällt und die Heiden nehmen das Reich der Welt ein.⁷⁾ Erst im Neuen Testament kann dies Welterbe ausgehändigt werden.⁸⁾

Der eigentliche Wesensunterschied, der auch für die zuletzt genannte Entschränkung charakteristisch ist, heißt immer wieder: Freiheit statt Knechtschaft. Dort Todesfurcht, Anklage der Sünde und des Gesetzes, hier freudige Kindesart und Veröhnung.⁹⁾ Dort Zwang unter Menschengewalt, hier Kultus des Herzens ohne Kreaturenherrschaft. Dort Buchstabendienst, hier ein innerliches Reich durch Gottes Wort und Geist, der uns kraft der Gnade zum Wandel im göttlichen Gesetz bringt. Wo es keine Sklaverei mehr gibt unter Menschen, wo keine Elemente der Welt, keine irdischen Dinge mehr knechten, da gilt nur noch eines: Dienst Gottes. Darum heißt der Stand des Neuen Testaments im eigentlichen, vollen Sinne das Gottesreich; denn da wird der eine und alleinige König erkannt, den das Volk seinen Herrn heißt.¹⁰⁾

¹⁾ Esai. 16 § 17.

²⁾ Ultim. 33 § 1577, Sa 69 § 31, Pan. p. 22^a.

³⁾ Rom. 13 § 9.

⁴⁾ 2. Thess. 1 § 38, Num. 24 § 29, Ultim. 32 § 1347.

⁵⁾ Psalm. 8 § 13. ⁶⁾ Esai. 16 § 18.

⁷⁾ Psalm. 93 § 5, Luc. 17 § 6, Joh. 12 § 27, Esai. 16 § 18, Col. 1 § 76, Ultim. § 1578. ⁸⁾ Foed. § 339.

⁹⁾ Psalm. 93 § 5, 1. Petr. 2 § 73, Esai. 16 § 18.

¹⁰⁾ Psalm. 93 § 5, 145 § 2. Dies Deus solus rex ist durch und durch calvinistisch empfunden, doch wäre es einseitig, wollte man hier etwa Calvin gegen Luther auspielen. Auch er konnte sich ähnlich ausdrücken. Vgl. z. B. die bereits S. 154, Anm. 1 erwähnte Stelle.

Wir sehen, daß beim Reich noch sieghafter als in der Föderaltheologie das Neue Testament gegenüber dem Alten zur Geltung kommt. Trotzdem durch die Behauptung des Gnadenreiches im Alten Bunde der Anschluß an den Föderalaufruf gelingt, wird doch durch die alles andere in Schatten stellende Heraushebung des Reiches im Vollsinn jener Unterschied noch bedeutungsloser als beim Gnadenbund im Alten Testament. Die an das Reich anknüpfende Gedankenreihe entspricht eben mehr der biblischen Wirklichkeit als die Bundes-systematik. Sie läuft aber durchaus parallel, was sich auch in der Anwendung des Abrogationsbegriffes zeigt.

5. Das Reich Gottes im Vollsinn auf der neutestamentlichen Stufe (Die Hauptdefinition).

Aus dem Gegensatz der Testamente wächst die Hauptdefinition des Reiches Gottes hervor¹⁾: Das Reich im eigentlichen Vollsinn ist der Stand der Kirche des Neuen Testaments, in dem die Kirche oder das Volk Gottes keinen anderen König als Gott hat und zu ihm allein hinzutritt, nachdem die Hirten oder Führer des früheren Zeitalters, die Könige und Götter genannt wurden, abgeschafft sind.²⁾

An dieser Hauptdefinition ist folgendes beachtenswert: 1. Sie wird nicht der ganzen Fülle dessen gerecht, was Coccejus z. B. in der Geschichte des Reiches im Alten Testament, was er bei der Erwähnung des ersten Reiches namhaft gemacht hat. 2. Weil sie ganz und gar erwächst aus dem Gegensatz der

¹⁾ Dieser Zusammenhang ist besonders deutlich in Foed. § 354.

²⁾ Vgl. u. a. Sa 59 § 4, 63 § 23, 90 § 16, Foed. § 641, Disput. 30 § 14, Pot. 31 § 74, Eccl. Bab. § 57, Ultim. § 1578, Psalm. 93 § 5, 145 § 2, Esai. 9 § 34, 16 § 18, Hagg. 2 § 17, 1. Cor. 6 § 25, Eph. 5 § 41, 2. Thess. 1 § 38. Für status ecclesiae im N. T. sagt er auch: ille modus gubernandi ecclesiam, Matth. 3, Schol. 1; oder: status populi Dei, Sa 90 § 16, oder er führt aus, Act. 14 § 3, regnum significat eum statum rerum, in quo Deus solus rex sit ecclesiae. Ähnlich Gal. 5 § 164, Col. 4 § 41. Auch Pareus, Corpus doctrinae christianae, p. 665 definiert: Regnum Dei est, in quo solus Deus regnat. Vgl. auch Synopsis purioris theologiae, 1658, p. 321: solus enim Christus. Die Nachfolger zeigen, daß sie die Formel als eigenartig erfaßt haben. Burmann, Exerc. acad. pars I, p. 125 sagt echt coccejantisch: „Cum vero cum emphasi illi promittantur claves regni coelorum, h. e. ecclesiae N. T. soli Deo Christoque, sine diis λεγομένοις, tanquam sociis quasi, subjectae; quod regnum coelorum Judaeis, praecipue autem gentibus, hactenus clausum erat.

Testamente, faßt sie von vornherein etwas stark Antithetisches in sich und überwindet die Formel Gnadenbund durch Abstoßung alles dessen, was man oft bei Coccejus als Verwischung der beiden Ökonomieën bezeichnet hat, denn sie ist durchaus ein neutestamentlicher Hauptbegriff. Dadurch wird aber auch deutlicher, warum er das Reich nicht anstatt des Bundes zur beherrschenden Idee seines Systems macht. Trotz der alttestamentlichen Stufen des Reiches fällt das Hauptgewicht auf das Reich im Vollsinn. Der Gnadenbund umfaßt ihm in viel höherem Maße das Ganze der Heilsgeschichte als das *regnum kar' ἐξουχίῃ*. 3. Die Definition führt den Begriff der Kirche ein, aber nicht so, daß Reich und Kirche identifiziert werden,¹⁾ es wird vielmehr die Unterscheidung zwischen der empirischen Gestalt der Kirche und der höheren Wirklichkeit des Reiches durch die Formulierung ermöglicht. Dieses ist ein Stand der Kirche. Der Ausdruck geht auf Calvin zurück und beschreibt mit vorsichtigem, biblischen Takt die innere, unter einem neuen Lebensgesetz stehende Wesenhaftigkeit der Kirche. Das Reich ist das Höhere, das aus der göttlichen Sphäre herabwirkend das Wesen der Kirche bestimmt. Das Himmelreich ist, wie es gelegentlich heißt, die Kundgebung des Sohnes Gottes und seiner Herrschaft in der Kirche.²⁾ Wir können aber abschließend das Verhältnis von Reich und Kirche erst dann behandeln, wenn wir den Kirchenbegriff des Coccejus allseitig bestimmt haben. 4. Die Definition steht hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Freiheit. Wenn er Gottesreich sagt, atmet er auf: Freiheit von Menschenknechtschaft. Dabei meldet sich hinter der Verwerfung der alttestamentlichen Herren bereits vernehmlich die Tendenz gegen Rom, gegen den „törichten Hirten“ (Jer. 10, 21) und „Stellvertreter Christi“. ³⁾ 5. Indem die rechte Freiheit in der Bindung an Gott gesehen wird, tritt als ethisches Leitmotiv beherrschend in den Vordergrund: Untertansein unter Gott ist die wahre Freiheit.⁴⁾

¹⁾ Vgl. dagegen etwa Ursinus, Jesai., p. 306^a: sed hoc regnum per omnes terras et populos patet: est ecclesia catholica, oder p. 307^b: in ecclesiam, quae est regnum ipsius.

²⁾ Disp. 31 § 1 cf. Foed. § 354. Wenn sich vereinzelt auch der Ausdruck findet: ecclesia Nⁱ Tⁱ vocatur regnum Dei (Pot. 31 § 74), so ist das gelegentliche Ungenauigkeit. Vorherrschend wird betont: das Reich kommt dadurch zur Geltung, daß die Kirche allein Gott unterworfen wird (Mtth. 6 § 8) oder: das Reich ist gubernatio ecclesiae sub regimine solius Dei (Mtth. 26 § 6).

³⁾ Sa 84 § 11.

⁴⁾ Vgl. Eph. 5 § 48.

Der Kerngedanke: „In Christi regno dicitur in excellentia Deus regnare“¹⁾ beherrscht auch den Eingang des Panegyrikus. Dort heißt es: Wie es keinen Thron gibt ohne König, keine Herde ohne Hirten, kein Heer ohne Feldherrn, keine Familie ohne Oberhaupt, keinen Staat ohne Behörde, so auch keine Welt ohne Gott, kein Reich Gottes ohne Gott.²⁾ Oder es wird an anderer Stelle gezeigt, wie Gott alles in seinem Reiche wirkt, wie alles als Wirkung von oben nach unten zu denken ist. Es ist „das Reich die Wirklichkeit des Vaters, durch die er die Kirche beseligt“.³⁾ Wir können dies mit Zug als die monarchische Grundtendenz im Reichsbegriff des Coccejus bezeichnen. Dabei ist übrigens beachtenswert, daß er im Vergleich zu anderen Definitionen und Erläuterungen früherer und gleichzeitiger reformierter Theologen bei der Bestimmung dessen, was ein König und ein Reich ist, den politischen Ausgangspunkt auffallend meidet.⁴⁾

Im Anschluß an die Definition sind noch zu erwähnen die Gedanken über das Reich der Himmel und die biblische Antithese Reich

¹⁾ Dies wird unermüdlich betont: Foed. § 354, Pot. 29 § 45, Ultim. 29 § 36, 32 § 968, 33 § 1577, 1578, Esai. 9 § 34, Ezech. 11 § 26, Psalm. 93 § 5, Eph. 5 § 41, 1. Thess. 2 § 40, 2. Thess. 1 § 38, Apoc. 11 § 15. ²⁾ p. 22^a.

³⁾ Foed. § 641, Ultim. 32 § 1497—1501, Apoc. 5 § 9. Vergleiche das Wort Schweißers von der gemeinsamen Grundrichtung der reformierten Dogmen, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, I, S. 22. Dazu Coccejus, Judaic. 4 § 78: „Das regnum Dei ist ein solches, das von Menschen nicht gehindert werden kann. In ihm hängt nämlich der Mensch ab von Gott allein und hört seine Reden, sieht, betrachtet, liebt, sucht, verherrlicht und genießt ihn allein.“

⁴⁾ Natürlich sind die folgenden Beispiele an ihrem Platz zunächst mehr Illustrationen und Verdeutlichungen, aber der Ausgangspunkt ist doch nicht ohne Einfluß. Schon OekoIampad nennt die ecclesia die regia des Königs, die Apostel die principes. In Jesai., p. 266^b. Polanus bezeichnet Christus als den monarcha ecclesiae, dessen regium officium besonders gegen die Feinde gerichtet ist — die damalige Zeit stellt sich eben den König vor allem als einen Kriegführenden vor. Syntagma, p. 800. Auch Pareus, der von Ursinus schöpft, nimmt den gleichen Ausgangspunkt: der König ist eine persona ordinata, die allein regiert, ehrbare Gesetze erläßt, die Macht hat zu lohnen und zu strafen und die Untertanen gegen die Feinde zu verteidigen. Das wird dann auf Christus angewandt. Corpus doct. christ., p. 181 cf. 665. Martini beschränkt Christus, wie er ex archivis coelestibus affert leges patris sui et enarrat eas. Psalm. II, p. 157. Arminius findet in der Betonung der legislatio des Königs Nahrung für seinen moralisierenden Zug. Disput., p. 173. Maccovius gar spricht von einem regimen democrato-aristocraticum Christi in der Kirche, Collegia theologica, p. 323, und S. Spanheim: Christus hat ein regnum non despoticum, sed politicum (konstitutionell), Dubia Evangelica, p. 32 f.

des Lichts und der Finsternis. Der erste Ausdruck wird besonders verwertet, um zu zeigen, daß das Reich die Gläubigen an Stelle der Verknüpfung mit irdischen Mächten in die Himmelsgemeinschaft führe. Aber er dient doch auch dazu, hervorzuheben, daß das Reich durch seine überragende himmlische Bestimmtheit der höhere Hintergrund ist, der hinter und in der menschlichen Erscheinungsform wirkt, ihren Zustand bestimmt und trägt, jedoch immer das Überragende bleibt. Das Reich ist eine von den Gemächern Gottes ausgehende, im Himmel und auf Erden wirksame Macht, die vom Himmel herabkommt,¹⁾ wie die Erstlinge des Geistes und die Parusie Christi aus der Himmelswelt herniedersteigen.²⁾ Von hier aus wird es noch klarer, warum es ihm unmöglich ist, Reich und Kirche einfach gleichzusetzen.³⁾

Das Reich des Satans und der Finsternis, das Reich der Sünde, steht dem Reiche des Lichtes entgegen.⁴⁾ Der Teufel, das Haupt der Feinde, die Gott Widerstand leisten, bedroht das Heil der Menschen, sucht eigenen Ruhm, ist darauf aus, dem Reiche Gottes allen Schaden zuzufügen.⁵⁾ Christus aber hat den Hauptschlag gegen ihn geführt in seiner Erdenzeit. Er ist gerichtet.⁶⁾ Man kann sagen, daß diese Antithese verhältnismäßig zurücktritt. Niemals wird sie so behandelt, daß die Unumschränktheit des Reiches Schaden leidet. Weil das Reich der Finsternis übergeht in das Reich des Tieres und des Antichristen, wird die weitere Behandlung dieses Stoffes uns bei der anti-römischen Gedankenreihe zu beschäftigen haben.

¹⁾ Cant. 1 § 48. ²⁾ Eph. 5 § 47.

³⁾ In einer geradezu platonischen Denkweise macht S. Spanheim Gebrauch von dem Ausdruck *regnum coelorum*: originaliter wird es so genannt, quia est imago, idea, *εἰκων* regni Dei, a quo originem habet et cuius naturam expressam refert: *Dubia evangelica*, p. 32. Besonders sind hier noch zu bedenken *Musculus*, der das *regnum* definiert: esse in genere gubernationem illam coelestem, qua omnia ad divinae maiestatis nutum cum coelestia tum terrena disponuntur et gubernantur (In Mtth., p. 142); ferner *Aretius*, *Problemata*, p. 515—517, der die Bezeichnung *regnum coelorum* dahin deutet, daß Gott regiert, daß das *regnum* spiritualiter coelesti modo administratur, daß ferner die Glieder ad coelestia aspirant.

⁴⁾ Gen. 3 § 10, Col. 1 § 75, 1. Thess. 2 § 39, Foed. § 42 *regnum peccati*; § 351, 409 Reich des Satans; § 539 Reich der Finsternis. *Olevianus* beginnt seine *Expositio* mit der Gegenüberstellung von Reich des Lichtes und der Finsternis und sagt, man könne getauft und mit der sichtbaren Kirche verbunden sein und doch zum *regnum tenebrarum* gehören.

⁵⁾ Ultim. 33 § 1578. Sa 16 § 61 f. vgl. 56; 40 § 8 f.

⁶⁾ Mtth. 12 § 14. Sa 16 § 64.

Um das Fortschrittliche in der Definition des Coccejus zu erkennen, müssen wir einen Blick werfen auf die Behandlung des Reiches in der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts. Sie hat ganz wie die der lutherischen Orthodogie das regnum potentiae vom regnum gratiae et gloriae unterschieden. Sie pflegte diese Lehre beim dreifachen Amt Christi zu bringen. Nur Bucanus¹⁾ und Aretius²⁾ handeln über das Reich im Locus über das ewige Leben. Als eine Normaldefinition ist etwa die von Alsted³⁾ zu nennen: das Reich Gottes ist einmal ein Naturreich (Reich der Macht und Vorsehung), sodann ein Gnadenreich und Herrlichkeitsreich. Jenes dehnt sich so weit aus, als diese Welt reicht. Dieses waltet in der streitenden, das dritte in der triumphierenden Kirche. Letzteres findet sich ähnlich bei Mendelin.⁴⁾ Zur Erläuterung des Begriffes Machtreich führen wir Piscator⁵⁾ an: Das Machtreich wird genannt die allmächtige Regierung der ganzen Welt und ihrer einzelnen Teile, sonderlich der vernünftigen Geschöpfe, der Engel wie der Menschen, der Guten wie der Schlechten. Der Unterschied von Machtreich und Gnadenreich wird mitunter sehr schematisch ausgedrückt, so wird z. B. das Reich, welches das Weltall umfaßt, dem besonderen, in der Kirche abgegrenzten Reich gegenübergestellt (Pareus,⁶⁾ Sohnius,⁷⁾ Gomar, ⁸⁾ Episcopius.⁹⁾ Besser ist es schon, wenn Natur und Heilsökonomie unterschieden werden (Polanus¹⁰⁾: Naturreich und Christi Reich der Schenkung als das eigentliche Reich der Haushaltung des Heiles und der Mittlerschaft, ähnlich Maresius¹¹⁾: Christi königliche Würde, einmal als natürliche, sodann als heilsökonomische betrachtet; oder wenn mit gut reformierter Prägung hervorgehoben wird, daß die „andere Weise der Regierung“ es mit den Erwählten zu tun habe (Musculus,¹²⁾ vgl. auch Olevian.¹³⁾ Die Gegenüberstellung von Gnadenreich und Reich der Herrlichkeit zeigt z. T. sehr gewagte Formeln. Bullinger¹⁴⁾ sagt: soweit das

1) Institutiones, p. 474.

2) Problemata, p. 515—17.

3) Definitiones theologicae, p. 138.

4) Systema majus, p. 1606.

5) Commentarii, p. 79.

6) Corpus doctr. christ., p. 666.

7) Opera II, p. 262.

8) Opera I, p. 82^a.

9) Oratio inauguralis, II^a, p. 586.

10) Syntagma, p. 801.

11) Collegium theologicum, p. 57 ff. 142—145.

12) Loci, p. 142.

13) Expositio, p. 3.

14) Sermonum 15, p. 236^b. Ähnlich im Hausbuch, S. 290^a. Dort redet er von dem Reich Gottes: 1. unterschieden nach der allmächtigkeit Gottes, 2. nach seinem Geist, mit dem er in den Auserwählten regiert. Das Reich der Gnaden ist auf Erden, das Reich der Gloria im Himmel (vgl. S. 390^a).

Reich irdisch ist, wird es Gnadenreich genannt, soweit es himmlisch ist, Herrlichkeitsreich. Aretius¹⁾: das Reich ist auf dieser Erde unrein, weil der kämpfenden Schar Heuchler beigemischt sind und die Gläubigen noch im Kampf mit Fleisch und Blut stehn. Es ist rein nach diesem Leben in der Seligkeit. Nach Musculus²⁾ wird das Gnadenreich nach der Auferstehung in das Reich der Herrlichkeit verwandelt. H. Alting³⁾ unterscheidet: im Reich der Gnade wirkt Gott mittelbar (durch Wort, Geist, Amt, Sakrament), im Herrlichkeitsreich unmittelbar, weil er da alles in allen sein wird. Piscator⁴⁾: der Zustand des Menschen, in dem er von Gott durch Gnade regiert wird, ist das Gnadenreich, der Stand, in dem der Mensch selbst in Herrlichkeit herrscht, das Reich der Herrlichkeit. Man könnte kaum unbiblischer und verfehlter definieren.

Auch bei Coccejus finden sich gelegentlich noch die scholastischen Sammelbegriffe, aber sie sind bei ihm unwesentlich, die Fülle der Schriftgedanken sprengt die dogmatischen Schubfächer. Nur spärlich spricht er von dem Reich der Macht. Er versteht darunter die ewige Vorsehung, durch die einst, jetzt und in Zukunft alles von Gott vollführt ward und wird.⁵⁾ Alle Kreatur kann nichts anderes tun, als seine Hand und sein Rat bestimmt hat,⁶⁾ er unterwirft seinem Willen und Wink alle Menschen und zügelt sie in Schranken.⁷⁾ In dieser schlechthinnigen Souveränität und Herrschaftsfülle hat Gott von Anbeginn regiert, und auch Teufel und Engel sind dem Schöpfer unterstellt.⁸⁾ Aber er liebt es, diese Herrschaftsart Gottes mit *dominatio* zu bezeichnen und vom eigentlichen Reiche zu unterscheiden.⁹⁾ Letzteres ist da, wo Gott sich nicht nur als erste Wahrheit, als Schöpfer, Herr und Richter, sondern als der Gnadenreiche dem Sünder gegenüber erweist.¹⁰⁾ Erst wo von der Gnadenveranstaltung die Rede ist, wo es sich um das Heilsregiment handelt, das auf Rettung der Kirche bedacht ist,¹¹⁾ da ist das Reich, in dem sein Gnadenwille waltet.¹²⁾ Dies wird einmal an Bileam deutlich gemacht. Dieser hatte wohl Erkenntnis von den Schicksalen der Königreiche, aber keine Heils-

¹⁾ Problemata, p. 516. ²⁾ In Corinth., p. 651.

³⁾ Scriptor. theologic. Heidelberg., Tom. III, p. 395.

⁴⁾ Commentarii, p. 530.

⁵⁾ Psalm. 93 § 5. Sa 90 § 16. Vgl. Heidelberger Kat., Frage 27.

⁶⁾ Esai. 9 § 34. ⁷⁾ Esai. 16 § 18.

⁸⁾ Pot. 31 § 74. 1. Cor. 15 § 134. ⁹⁾ Col. 4 § 49.

¹⁰⁾ Col. 1 § 74. ¹¹⁾ Cant. 1 § 48. Act. 14 § 3.

¹²⁾ Esai. 9 § 34. 16 § 18.

erkenntnis Gottes.¹⁾ Wo immer die Erwähnung des Machtreiches auftaucht, da geschieht es nur als eine schnelle Konzession an die herrschende Terminologie, und es wird dann im Nachsatz²⁾ um so stärker hervorgehoben, daß das Hauptgewicht fallen müsse auf dasjenige Reich, in dem sich Gott in ganz besonderer, wirksamer Weise im Gehorsam des Glaubens, der Liebe und der Furcht Menschen zu seinem Eigentumsvolk unterwerfe und aus Sündern ein erwähltes Volk schaffe, um in ihnen zu leben und endlich alles in ihnen zu sein.³⁾ Das Charakteristische ist auch hier wieder die Durchbrechung des aprioristischen Dogmatismus durch die heilsgeschichtliche Betrachtung. Vorgearbeitet haben ihm Aretius⁴⁾ und Polanus⁵⁾ dadurch, daß sie schon ihrerseits durch die biblische Fülle die engen dogmatischen Schranken weiteten, indem sie den Bedeutungswandel von Reich Gottes im Neuen Testament hervorhoben und der eine sechs, der andere neun Bedeutungen nachzuweisen suchte. Grotius,⁶⁾ der seiner historischen Orientierung entsprechend bei der neutestamentlichen Zeitgeschichte anknüpft und auf den Sprachgebrauch der Juden zur Zeit Jesu zurückgreift, steht noch in wissenschaftlicher Einsamkeit da. Coccejus, der sich sonst gern mit ihm befaßt, ist aber in seiner Begriffsbestimmung nicht so sehr durch die geschichtliche Akribie, als durch seine heilsgeschichtliche Neigung bestimmt, wenn auch, wie wir später sehen werden, hier das Studium der Rabbinen nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist. Wie selbständig und neu sein Aspekt hierin ist, wird besonders klar, wenn man diejenigen Theologen heranzieht, die ihn beim Föderalbegriff tiefer beeinflusst haben, z. B. Martini,⁷⁾ dessen merkwürdig magere

¹⁾ Num. 23 § 1. ²⁾ Psalm. 93 § 5, Esai. 9 § 34, 16 § 18.

³⁾ Col. 4 § 49, Luc. 1 § 6, Col. 4 § 49. ⁴⁾ A. a. O., p. 515—517.

⁵⁾ Enchirid., p. 530 f. ⁶⁾ Vgl. z. B. Annotationes, 1756, p. 46.

⁷⁾ Vgl. z. B. im Lexicon philologicum bei regnum. Bei Olevianus heißt es Expositio, p. 3: Regnum Christi in hoc mundo est administratio salutis, qua rex ipse Christus externe per euangelium et baptismum, populum sive ecclesiam visibilem, cui multi sunt admixti hypocritae, sibi colligit et vocat ad salutem, et eam ipsam salutem ad quam vocat, in iis, quos in eo coetu electos semper habet, ipsemet administrat et largitur, dum externae vocationi addit efficaciam, hoc est poenitentiam et fidem, qua vocanti respondent — dabei handelt es sich um die justificatio et glorificatio der electi. Es ist in dieser Definition viel weniger geschichtliche Bewegung als z. B. in der Synopsis des Polander, Rivetus usw., p. 321, wo Christus seine Gemeinde suo ductu in hoc pulvere militantem idoneis armis instruit und dem völligen Sieg entgegenführt.

und scholastische Definitionen des Reiches trotz der Olevianischen Schulung bedeutend zurückbleiben. Aber auch Olevianus selbst, der zwar das Reich lebendig, christozentrisch, heilsmäßig beschreibt, der fraglos durch die erwähnte Synthese bestimmend auf Coccejus gewirkt hat, überlieferte ihm hier doch nicht die besondere Prägung, denn er ist durchaus dogmatisch, nicht heilsgeschichtlich bestimmt. Die Eigenart des Coccejus wird noch kräftiger herausgearbeitet, wenn wir fragen nach der Stellung von Gottes Sohn in Gottes Reich.

6. Gottes Sohn und Gottes Reich.

Das Reich ist ganz und gar verknüpft mit dem Gottesheil, Christus, der sozusagen das Reich selber ist.¹⁾ Er ist nicht nur von Ewigkeit her zum König bestimmt, sondern er entfaltet schon vor seiner Menschwerdung sein königliches Amt durch die Bürgerschaft und Mittlerschaft, durch die Heiligung des erwählten Samens.²⁾

Weil er vom Himmel kommt und über allem ist, ist er geboren zum Reich über alle, während Adams Söhne unter dem Todesreich geboren sind.³⁾ So kommt er in das Fleisch und wird von wenigen aus Israel aufgenommen. Er weidet die Schafe seines Volkes, während die Schriftgelehrten sie verderben.⁴⁾ Er verkündigt das Himmelreich als ein nahendes und lehrt die Natur dieses Reiches. Während die Apostel das Gottesreich als gegenwärtig verkündigen können, sagen es der Täufer und Christus an als vor der Tür stehend.⁵⁾ Diese Verkündigung des kommenden Reiches, die Jesus auch den zwölf und siebenzig Jüngern aufträgt, bedeutet: jetzt ist die Zeit des Joches und der Verwaltung durch die sogenannten Götter ihrem Ende nahe, Gott wird bald König sein, weil Christus da ist, dem das Reich gegeben.⁶⁾ Jesus muß sich aber erst selber in den Tagen seines Fleisches jenen Göttern unterwerfen, indem er unter das Gesetz getan wird.⁷⁾ Er gibt sich für uns in den Tod, geschändet wie ein Verbrecher.⁸⁾ Weil er noch Knecht ist, sind seine Tage im Fleisch noch nicht das Reich im Vollsinn.⁹⁾ Auch hier bestätigt sich

¹⁾ Dem origenistischen *Χριστός ἀντοβασιλεῖα* kommen die Ausführungen über das salutare Dei in Pan. p. 24^a nahe.

²⁾ Sa 59 § 4. Darüber später mehr bei Behandlung des Verhältnisses von foedus und regnum. ³⁾ Joh. 18 § 68.

⁴⁾ Ultim. 32 § 1499. Psalm. 68 § 5. ⁵⁾ Mtth. 11 § 5. Col. 2 § 116.

⁶⁾ Sa 63 § 23. ⁷⁾ Eph. 5 § 44.

⁸⁾ Psalm. 68 § 5. Ultim. 32 § 1499. ⁹⁾ Ultim. 32 § 1497. Cant. 2 § 106.

die besondere Eigenart des in die Geschichte eintretenden göttlichen Wirkens: es ist von Anfang an da, aber noch nicht vollendet. Gleichwohl ist Christus König, bereits in seiner Knechtsgestalt, in der Verantwortung, in Banden und Tod. Das bezeugt er vor Pilatus, während er sonst nie von seiner Königswürde, sondern nur von seines Vaters Reich spricht.¹⁾ Mit seinem Kommen beginnt aber doch schon das geistliche Reich, welches das Reich Davids ersetzt. Christus, der in Wahrheit der Gott Israels ist, löst dieses Reich ganz und gar ab.²⁾

Jedoch die Schatten, die Knechtschaft und die Anklage der Sünde dauern noch bis zu Jesu Auferstehung und Erhöhung. Erst damit beginnt das Reich des Vaters Christi im Vollsinn, die Leitung der Kirche unter dem Regiment des alleinigen Gottes.³⁾ Wird Christus doch erst durch die Himmelfahrt aus einem Knecht zu einem Fürsten gemacht, auf dessen Schultern die Herrschaft gelegt wird.⁴⁾ Wäre er nur Knecht, so hätte er nicht die Freiheit verkündigen können. Wir würden wiederum einem Knechte unterworfen.⁵⁾ Aber durch Christi Inthronisation ist die Aufhebung des Reiches der Ältesten besiegelt und die Kirche in Freiheit allein Gott untertan gemacht.⁶⁾ So ist

¹⁾ Joh. 18 § 66 f.

²⁾ Eph. 5 § 41. Die Frage des Zeitpunktes der Aufrichtung des Reiches Christi wird in der damaligen Theologie eifrig in Auseinandersetzung mit den Sozinianern disputiert. Schon Arminius, *Disputationes*, p. 171 betont, daß Christus durch die Auferstehung König geworden sei. Ebenso Episcopus, *Opera*, II p. 82, IIA p. 103^b, 546^a, 586, 15^b: Der, welcher ausdrücklich sagt, daß das Reich Gottes nur „nahe herbeigekommen“, empfängt eben erst als der Auferweckte und Erhöhte die feierliche Königsgewalt; nach Besiegung des Todes wendet er sich vom Thron der Majestät an alle. Das Reich wurde nicht durch Christus auf Erden gegründet, es ist auch nicht sofort nach dem Fall errichtet, vielmehr zeigen sich zuerst nur Zwielficht, Dämmerung, rudia lineamenta. Grotius (Annot., p. 543^a) entscheidet sich selbständig: es war mit Christus wie mit David, der zwar gesalbt war, aber die Königswürde noch nicht faktisch ausübte. Die Polemik der ref. Theologie in diesem Punkt ist einheitslich: Christus ist schon hier auf Erden König, das Reich Christi beginnt mit seiner Verkündigung desselben in der Niedrigkeit, solemniter aber mit seiner Erhöhung bezw. mit Pfingsten. Vgl. Polanus, *Syntagma*, p. 802^b, Olevianus, *Expositio*, p. 160. Piscator, *Aphorismi*, p. 20. L. Crocius, *Antisocinismus*, p. 166. Mac-covius, *Collegia theologica* sagt: Christus verbarg vor seiner Auferstehung die regia potestas, die er aber besaß, er war auf der Erde gleichsam ein König in Etil (p. 320).

³⁾ Mth. 26 § 6.

⁴⁾ Cant. 2 § 106.

⁵⁾ Eph. 5 § 41.

⁶⁾ Mth. 6 § 8.

also das Reich der Zustand der Kirche unter dem erhöhten Herrn, der durch seinen Geist die Gemeinde regiert und dabei — schon vor dem letzten Gericht — als unumschränkter König auf jeden Stellvertreter verzichtet.¹⁾

Der entscheidende Punkt ist, wie aus dem Bisherigen hervorleuchtet, daß sich jetzt die Verheißung: Jehova allein ist unser Richter, Gesetzgeber und König (Jer. 32, 22) in Christo ganz erfüllt.²⁾ Der Sohn ist nicht etwa Gott in der Art der Götter, sondern in ihm erscheint die Alleinherrschaft Gottes, die dem Neuen Testament eigen ist.³⁾ Das dreifache Amt Christi, das er selbst ohne Genossen, als seines Volkes Gott ausübt, kann ebenso vom Vater ausgesagt werden.⁴⁾ Hier richtet sich der Gegensatz wuchtig gegen die Sozinianer. Christus ist Herr und Erlöser, nicht nur Statthalter, Vizekönig und Stellvertreter. Propheten und Apostel bezeugen ihn als König, Herrn, Lehrer, Richter, Urheber des Heils, als Sachwalter, der einen Namen über alle Namen hat, der auf dem Throne des Vaters sitzt, als wahren und höchsten Gott. Das Reich, das in Gegensatz tritt zu dem Menschenregiment, wird nicht nur durch Legaten regiert. Sonst würde er nicht als Herr im Thron angerufen, sonst könnte er nicht fordern, daß man glaubt an seinen Namen, sondern nur an den Namen dessen, der ihn gesandt hat.⁵⁾

Diese Gleichung Reich Christi = Reich des alleinigen Gottes ist nur darum möglich, weil Vater und Sohn eines sind. Deshalb allein heißt: ihn als König anerkennen, Gott annehmen; ihn verwerfen, Gottes Reich verwerfen. Wäre Christus nicht als der eingeborene Sohn mit dem Vater eins, so könnte der Stand des Neuen Testaments nicht Reich Gottes genannt werden.⁶⁾ Diese von Christus im Throne geübte Herrschaft ist nicht nur, wie die Sozinianer sagen, ein Lohn für seinen Gehorsam, ohne daß ihm von Urbeginn die Einheit des Willens und der Macht mit dem Vater eigen wäre. Die Anhänger Sozins behaupten: Christus besitze zwar keine unabhängige Macht, mache aber von ihr Gebrauch kraft des unabhängigen Machtwillens. Darauf ist zu erwidern: einem Geschöpf wird nicht göttliche Gewalt eingeräumt, das unabhängige Handeln im göttlichen Sinne steht Gott allein zu, nicht aber einer Kreatur, wie dem sozinianischen Christus.

¹⁾ Ultim. § 1578. Cant. 2 § 106. Psalm. 145 § 12.

²⁾ Foed. § 537.

³⁾ Ultim. 29 § 36.

⁴⁾ Ultim. 32 § 968.

⁵⁾ Pot. 29 § 45. Psalm. § 93 § 5. Col. 3 § 98. 2. Petr. 1 § 79.

⁶⁾ Pot. a. a. O. Deutr. 6 § 4. Eph. 5 § 41. Col. 3 § 98. 2. Petr. 1 § 79.

Entweder ist er von Gott kreatürlich abhängig, dann aber übt er kein göttliches Regiment. Oder er tut im Reiche Christi das, was der Vater will, weil Wille und Macht des Vaters und des Sohnes eine ewige Einheit sind.¹⁾

Also nicht ein Gnadenakt Gottes gegen den Sohn ist es (Trellius), wenn Christus das Reich empfängt. Der Vater will ja in der Verherrlichung des Sohnes selbst geehrt werden. Der Erhöhte reißt auch die Macht nicht willkürlich an sich, sondern sie wird ihm gegeben durch den Willen des Vaters, auf Grund der ewigen Bürgschaft. Reich, Volk und Erbe wurden ihm ja schon beim vorzeitlichen Vertrag in der innergöttlichen Übereinkunft bestimmt.²⁾ Durch den Preis seines Blutes hat sich der Sohn das Erbe erworben, das ihm nie mehr entrisen werden kann.³⁾ Was der Vater dem Sohn als dem Bürgen schenkt, das ist Gnadengabe an die Gemeinde.⁴⁾ Was Christus jetzt übt und wirkt, ist dieses, daß er als königlicher Priester auf dem Thron sein Erbe einfordert und nicht ruht, bis er es zur Vollendung geführt hat.⁵⁾ Er thront in seinen himmlischen Gemächern und verwaltet dies Gut als gegenwärtiger König seiner Kirche durch seinen Geist und seine Gnade.⁶⁾

Der erste Akt, den der Erhöhte in seinem Reiche vollführt, ist die Ausgießung des Geistes auf die Apostel, die eine erste Frucht des Reiches genannt wird.⁷⁾ Dadurch, daß auch die Vorhaut den Geist empfängt, beginnt Opfer und Kultus des Alten Bundes abgeschafft zu werden.⁸⁾ Auf den ersten Akt folgt die Verleihung der Dienste (Eph. 4, 12) zur Zubereitung des Leibes Christi.⁹⁾ Jedoch gehören diese initiatorischen Akte des Lebens, des Todes, der Erhöhung Christi und der Geistesausgießung sozusagen erst zu der Basis des Reiches im Neuen Testament. Die „Zeiten und Perioden“ beginnen mit den „Tagen des Reiches unter den Seinden“.¹⁰⁾

7. Der siebenfache periodische Rhythmus des Reiches unter den Seinden.

Nachdem Christus zur Rechten Gottes erhöht ist, beginnt er inmitten seiner Feinde zu herrschen. Es heben an die Tage des

¹⁾ 1. Cor. 15 § 150.

²⁾ 1. Cor. 15 § 149.

³⁾ Sa 49 § 4, 83 § 9.

⁴⁾ 1. Cor. 15 § 149.

⁵⁾ Sa 62 § 32.

⁶⁾ Cant. 1 § 48. über 1. Cor. 15, 28 vgl. bei den Eschata S. 240 ff.

⁷⁾ Mtth. 6 § 8. Sa 62 § 32.

⁸⁾ Cant. 2 § 106.

⁹⁾ Sa 62 § 33.

¹⁰⁾ Vgl. Ultim. 32 § 1497 ff.

Reiches unter den Feinden.¹⁾ Durch Kampf und Gerichte bringt der König zum Siege durch. Dieser Gesichtspunkt, daß das Reich zunächst Kriegszustand ist, daß Christus aber mit eisernem Zepter die Widerstände zerbricht, kommt stark zur Geltung. Rachestimmungen aber liegen ferne. Beim Überwinden der Feinde ist es vielmehr abgesehen auf die Bekehrung der Völker, die gleichsam zu den Füßen der Gläubigen hingestreckt werden sollen. Bei dieser Reichsentwicklung hat Gott immer zugleich im Auge die Vollendung der Kirche, die Herausgestaltung der wahren Gemeinde Gottes. Sie wird durch alle Stufen der Entwicklung hindurch zur Herrschaft und Herrlichkeit geführt.²⁾ Darum gehört der vollkommene Friede zwischen Israel und der Völkervelt wesentlich zum Ziel. Er kommt dadurch endgültig zustande, daß alle Reiche der Kirche dienen werden.³⁾ Jedoch dahinter erstrahlt noch ein letztes Ziel: Alles soll in des Vaters Hand zurückgegeben werden.⁴⁾

Diese Ereignisse vollziehen sich stufenweise. In allmählicher, mehr und mehr fortschreitender Entwicklung wird das Reich immer weiter und absoluter und gelangt zur vollendeten Ausdehnung.⁵⁾ Hier macht sich nun noch ausgesprochener als beim Reiche im Alten Testament die Neigung des biblischen Geschichtsphilosophen geltend, überall in der Schrift ein curriculum regni, einen cursus und ordo

¹⁾ Sa 71 § 17, 90 § 16, Pan. p. 26^a, 1. Cor. 15 § 136. Daß Christus unter seinen Feinden herrscht, führt nach Calvins Vorgang auch Olevianus, Substantia, p. 140 aus und Piscator, Aphorismi, p. 20. Mit Vorliebe werden damals als Feinde genannt: Satan, die Papisten, Juden, Türken, Häretiker, daneben die biblische Reihe: Welt, Fleisch, Tod (z. B. H. Alting, Scripta theol. Heidelb. I, Loci p. 171), meist als äußere und innere Feinde unterschieden. Martini zeigt aber in Psalm. II, p. 181, daß sie auch als papistischer Sauerteig im evangelischen Lager zu finden sind.

²⁾ Vgl. Cant. 1 § 48: id regnum est potestas in coelo et in terra, et quidem ad salvandam ecclesiam ex toto mundo et eam liberandam ab omni iugo et, post judicia sumta de hostibus, collocandum in arcibus terrae. Oder Ultim. 32 § 1500 V: Deus separat sibi populum, § 1501. Nach Prf. Dan. p. 316 ergeben sich als Hauptkennzeichen für die processio regni: 1. populi collectio, 2. certamen, 3. Christi judicia, 4. victoria.

³⁾ 1. Thess. 2 § 40, Pan. p. 25^a, Judaic. 53 § 1. Friede: Pan. 26^b, Foed. § 355.

⁴⁾ 1. Cor. 15 § 136.

⁵⁾ Sa 63 § 31, 90 § 16, Psalm. 103 § 22, Ultim. 32 § 1501, Zach. 14 § 30, Cant. 2 § 103. Treffend ist das in Prf. Op. p. 34 so ausgedrückt: At ipsi regnum Christi fuit regnum Nī Tī, per gradus ulterius ulteriusque promovendum, secundum periodos temporum, pro oeconomia a Deo constituta.

rerum im Reiche Christi herauszugraben.¹⁾ Die ganze Prophetie verfolgt ihm dies Hauptthema. So sieht er z. B. den Gesang Moses und das Hohelied Salomonis an als einen Kanon der Gesamtprophetie, aus dem summarisch die Zeitabschnitte entnommen werden können, in denen das Reich Christi fortlaufend bis zum jüngsten Gericht vorrückt. In siebenfachem Rhythmus vollzieht sich dieser Geschichtslauf. So weissagt ihm Ezechiel in seinem Bilde von den Schafen die ganze Kirchengeschichte. Daniel beginnt bei Nebukadnezar und endet beim Reiche Christi. Wichtig ist vor allem außer den genannten Stücken die Vergleichung der Vorrede zu Daniel mit der Apokalypse, wo wiederum die sieben Gemeinden, Siegel und Posaunen den gleichen Grundriß des Kampflaufes und Entwicklungsganges bieten, der sich schon aus der alttestamentlichen Weissagung ergeben soll. Zweifellos steht diese Lieblingslehre im Zusammenhang mit der von der Vollkommenheit der Schrift. Die Schrift ist ihm ein Abbild der göttlichen Vollkommenheit und es entspricht darum der göttlichen Offenbarungsweise, daß sie gerade in siebenfacher Auswirkung strahlt. Was das einzelne seines geschichtsphilosophischen Aufrisses betrifft, so muß man Coccejus zugestehn, daß er mitunter eine ganz gute Abschätzung zeigt und mit sicherem Sinn geschichtliche Tatsachen benutzt, ohne sich zu sehr ins Detail zu verlieren.²⁾

Auch der Stilcharakter ist beachtenswert. Die Stufenfolge donnert dahin aus mächtigen seelischen Spannungen, mit düsterer Wucht und leidenschaftlich bewegtem, stürmischem Rhythmus. Es ist hier wiederum durchaus ein Kunstprinzip des Barockgeistes tätig, wofür neben dem Panegyrikus diese Gedanken- und Bilderreihe am bezeichnendsten ist.

Die erste Periode umfaßt die Zeit von der Himmelfahrt bis zur Vernichtung des israelitischen Staates, der ein Nebenbuhler des Reiches Christi war. Sie schließt ein die apostolische Anfangsverkündigung unter Juden und Heiden. Indem das halsstarrige Israel Christus ablehnt, vollzieht sich eine Scheidung. So wird die erste Missionszeit beherrscht durch die Berufung der Heiden.³⁾

¹⁾ Ultim. 32 § 1497, 1500 ff.; 33 § 1544—1713, Ezech. 34 § 35, Prf. Dan., Syn. Cant. vor dem Hohelied-Kommentar, sodann die ganze Apc.

²⁾ Über das Verhältnis der Periodisierung des Coccejus zur Tradition vgl. Beilage I.

³⁾ Ultim. 32 § 1500 vgl. Esai. 2 § 88, Ezech. a. a. O., Syn. Cant. p. 554, Cant. § 53, 54, 98, 103 ff., 106 f., Mtth. 6 § 8, Apc. 11 § 15. In der Apc. wird diese 1. Periode durch Ephesus, das 1. Siegel und die 1. Posaune beschrieben.

Die zweite Periode bringt über das verstockte Israel Gottes Gericht im jüdischen Krieg. Das bedeutet die Abschaffung der Herren und der Werkzeuge der Knechtschaft (Tempel, Heilige Stadt, Staatswesen) durch die Römerherrschaft, ohne Hoffnung auf Wiederherstellung.¹⁾ Dies Gericht über das Judenvolk zerbricht das Gesetzesjoch. Dadurch erst, daß in der christlichen Kirche Opfer und Kultus aufhören, wird die Vorhaut ohne die Last des Zeremonialgesetzes zur Gemeinschaft zugelassen.²⁾ So ist die Zerstörung des Tempels eine Anbahnung des alles umfassenden Reiches.³⁾ Das Reich wird von den Juden weggenommen, die durch die Berufung der Heiden für ihre Widerspenstigkeit gestraft werden. Das ist der Anfang der Gottesgerichte, ein Akt des Krieges Gottes, der unter seinen Feinden regiert.⁴⁾ Darauf verfolgen die Heidenvölker die Kirche in den großen Verfolgungen der Cäsaren, durch die der Drache das römische Volk gegen die Gemeinde heßt.⁵⁾

Hier kreuzen sich bei Coccejus zwei Zeitrechnungen. Einmal sagt er, wie eben gezeigt ward, daß schon die erste Periode dem Reiche Christi angehöre. Auf der anderen Seite äußert er sich dahin, daß die Kirche „in dies Reich eintrete“ durch die Zerstörung des Judenstaates und des Tempels, denn erst damit beginne der künftige Äon. Die Zeit der Apostelverkündigung gehöre noch zu dem früheren Zeitalter.⁶⁾ Das ist ein Widerspruch, der deutlich macht, daß er schwer daran arbeitet, das Reich Christi mit dem Unterschied der Testamente zu vereinigen.

Die dritte Periode ist das Konstantinische Zeitalter, das nach der Diokletianischen Verfolgung anbricht.⁷⁾ Das römische Imperium nimmt den Namen Christi an. Gott schlägt die Feinde der Kirche in die Flucht. Der Drache, gezwungen, von seinem Thron zu steigen, wird in Fesseln geschlagen. Durch diese Bindung Satans wird der heidnische Götzendienst in einem wichtigen Teile der Erde abgeschafft.⁸⁾ Es ist die Zeit der Bändigung der Völker unter die römische Herrschaft. Sie ist insofern eine Manifestation der Christusherrschaft, als

¹⁾ Sa 62 § 33, Disp. 29 § 30, 30 § 60, Ultim. 32 § 150, Cant. 2 § 106.

²⁾ Apc. 21 § 1. ³⁾ Cant. § 53. ⁴⁾ Disp. 31 § 7.

⁵⁾ Sa 90 § 16, Ultim. 32 § 1500, Ezech. 34 § 35, Syn. Cant. p. 557, Cant. § 162.

⁶⁾ 2. Thess. 1 § 38, Act. 14 § 3.

⁷⁾ Ultim. 32 § 1500, Syn. Cant. p. 559, Apc. 20 § 13: die Gemeinde von Pergamus, das 3. Siegel, die 3. Posaune.

⁸⁾ Ultim. a. a. O., Sa 90 § 16, Apc. 11 § 15, 20 § 5.

der König jetzt beginnt zu regieren durch Unterwerfung der Heidenvölker.¹⁾ Die Epoche von Konstantin bis zu Ludwig dem Baiern (von der Errichtung der Throne bis zu dem Kampf des letzten *κατέχων*, der den Päpsten Widerstand leistet) ist die Erfüllung der tausend Jahre der Apokalypse. Das Millennium muß also in den Tagen des Tieres angesetzt werden und ist eine Tatsache der Vergangenheit. Es bringt jenes königliche Regieren der Gläubigen mit Christus. Die Völker nähren und pflegen die Kirche (d. i. das Weib, welches das Knäblein gebär). Diese Verpflegung des Weibes durch die Völkerwelt reicht aber noch weiter bis zur Reformation und dem Tridentiner Konzil.²⁾ Das Hereinströmen der Barbarenvölker in den Gottesstaat,³⁾ die große Christianisierung des Völkermeeres stellt Coccejus gerne nach Psalm 66, 3 unter das Stichwort: „Gott heucheln“. ⁴⁾ Dort ist geweisagt: „Ob der Größe deiner Macht heucheln dir deine Feinde“. Der Ausdruck gebe gut wieder die Stellungnahme ungezählter Heiden, die nicht etwa aus Gottlosen zu wahren Freunden werden, sondern unter dem Eindruck der Erfolge des Evangeliums herzukommen. Sie sehen, wie der Glaube durch keine noch so wütende Verfolgung überwunden werden kann. Darum beschließen sie, den Namen Christi anzunehmen und sich als seine Jünger zu bekennen. Das ist nicht Glaube und aufrichtiges Bekenntnis, sondern nur ein Fahrenlassen des Hasses. So bekleiden sich die Goten, Langobarden, Hunnen, Sarazenen und Türken mit dem Christennamen, indem sie Jesus als Propheten anerkennen.⁵⁾ Die Völker bringen ihre Schätze in die Kirche.⁶⁾ Die prophetische Weissagung in Jes. 2, 4 wird dadurch erfüllt.⁷⁾ Sie brauchen alle ihre Macht zur Wartung der Kirche.⁸⁾ Besonders wird der Anteil der Könige an dieser Entwicklung der Dinge hervorgehoben. Sie werden Ernährer der Kirche.⁹⁾ Der gefesselte Satan aber richtet nunmehr seine wutvolle Energie auf das Ziel, die Juden zu verhärten, schädliche

¹⁾ Pot. 30 § 36, Esai. 2 § 88, 2. Thess. 1 § 38, Apoc. 1 § 4.

²⁾ Apoc. 12 § 22. 24 f., 20 § 13. Von der felicitas und gloria der Kirche zu Konstantins Zeit vgl. auch Buzer, De regno Christi, p. 30.

³⁾ Apoc. 19 § 17, 2. Thess. 1 § 38.

⁴⁾ Sa 82 § 2, Pot. 30 § 38, Disp. 29 § 37, Apoc. 5 § 9 u. ö. Zu der Sache vgl. auch Buzer a. a. O., p. 14: „*pietatem simulare*“. Ferner Calvin zu Psalm 18: 31, 191.

⁵⁾ Sa 82 § 2, Pot. 30 § 38, Disp. 29 § 37 Judaic. 53 § 6, Cant. § 327, Apoc. 5 § 9. ⁶⁾ Act. 14 § 3. ⁷⁾ Sa 90 § 16.

⁸⁾ 2. Thess. 1 § 38. ⁹⁾ Disp. 29 § 40, Apoc. 11 § 15.

Häresien (Arius, Pelagius) zu erregen und vor allem ein neues Reich in anderer Gestalt hervorzubringen.¹⁾ So erstehen außer den Arianern die Mohammedaner.²⁾ Vor allem aber wächst empor das Reich der Bestie,³⁾ denn durch das Nicaenum wird nicht nur die Schriftwahrheit in den dogmatischen Streitigkeiten festgesetzt, sondern auch die Hierarchie gestärkt. Es werden Throne errichtet, die nicht das Reich Gottes, sondern das des Antichristen erstreben. Diese Throne werfen die Zuchtgewalt mit hierarchischer Autorität in der Kirche auf. So gewinnt das Tier den Thron, das auf den Drachen folgt und dem Antichristen vorarbeitet. Das soll heißen: die allmählich entstehende Hierarchie findet endlich ihre Spitze im ausgebildeten Papsttum, dessen Träger sich als Widerpart Christi in den Tempel Gottes setzt.⁴⁾ So geht diese Stufe über in die

Vierte Periode: das Reich des Antichristen erhebt sein hurerisches Zepter über die Welt.⁵⁾ Das ist die Zeit des katholischen Kirchensystems vor der Reformation. Das Papsttum entfaltet seine politische Machtfülle. Die Lehrer und Bischöfe der Kirche werden zu neuen Machthabern.⁶⁾ Der Kirche wird durch Vorschriften und Rechtsprüche, die nicht schriftgemäß sind, ein Joch auferlegt. Der Großstaat (civitas magna), die römisch-katholische Großmacht, dieses Gemisch von Kirche und Staatswesen, wirkt ihren Einfluß aus.⁷⁾ Die Gläubigen (Waldenser, Albigenser, Böhmishe Brüder, Hussiten) leiden und lassen ihr Blut für den reinen Glauben. Aber Christus regiert auch in der Zeit des Reiches der Bestie, im Widerstreit zu ihr und ihrem Bilde, der Kurie.⁸⁾

Hier stehen wir am Zentralkpunkt der Geschichtsbetrachtung des Coccejus. Entscheidend für diese ist die Betonung der Solidarität der aufeinanderfolgenden Reiche der Knechtschaft und der Finsternis. Sie bringen bei ihrer Ablösung doch immer das nämliche Prinzip der Unfreiheit zum Ausdruck. Auf die jüdische Gesetzesherrschaft folgt

¹⁾ Apc. 20 § 5. ²⁾ Prf. Dan. p. 317, Cant. § 271, 329.

³⁾ Die bestia steigt aus dem Meere empor: Ultim. § 1657, Cant. § 268, Disp. 30 § 60. ⁴⁾ Cant. § 326. 339, Apc. 20 § 1. 6. 7.

⁵⁾ Ultim. § 1500, 1668—1676. Diese Periode ist besonders Cant. § 361—435 in großen kirchengeschichtlichen Darlegungen entwickelt. In der Apc. entspricht sie Thnatria und dem 5. Siegel. ⁶⁾ Ezech. 34 § 35.

⁷⁾ Prf. Dan. p. 317, Apc. 11 § 1. 7.

⁸⁾ Apc. 11 § 15, Cant. § 380. 383. 385. 399 ff. Der Gegensatz der Gläubigen zur civitas beherrscht besonders die Darstellung in Cant., vgl. Syn. Cant. p. 562.

das römische Imperium, und auf dieses die römische Kirche. In ihr aber triumphiert wiederum die judaistische Knechtschaft. Hinter allem steht der Satan. Er hat Thron und Reich im Römerreich.¹⁾ Er ist bewehrt und bekleidet mit Macht und Kraft des römischen Volkes, das ihn offen anbetet.²⁾ Drache heißt er, weil er einen großen Schweif in der Welt hinter sich herschleppt.³⁾ Durch seine Verführung bewegt er ein Riesenreich als seinen Leib. Mit diesem Reich gepanzert, stellt er sich zuerst der Kirche entgegen — in Rom, der Metropole des Götzendienstes. Sieben Häupter trägt er — die Hauptprovinzen des Imperiums. Zehn Hörner weist er auf — die Christenverfolgenden Kaiser.⁴⁾ So wird unserm Theologen das Reich des Drachen wieder eine kirchengeschichtliche Erscheinungsform. Wie er nicht von Gott handelt als dem absoluten Sein, sondern von dem in der Geschichte kundwerdenden Heilsgott, so spricht er auch nicht nur von einer Idee des Satans, sondern von einer im Lauf der Menschheitsentwicklung sich ausprägenden Unheilsgeschichte, die eine Inkarnation des Teufels ist. Diese Beobachtung bietet auch die Erklärung dafür, warum er so wenig vom Reich der Finsternis im allgemeinen spricht: es bedeutet ihm eine ganz konkrete Erscheinung, die wie ein Alp auf ihm lastet. Das ist das Papsttum.

Auf den Drachen folgt die Bestie.⁵⁾ Damit ist gemeint die Menge mit der entstellten Frömmigkeit, das katholische Kirchenvolk, die Masse der animalisch gerichteten Menschen, die den Geist Gottes nicht haben.⁶⁾ Auch dieses von neuem ein „römisches“ Volk im römischen Reich.⁷⁾ Die Bestie betet wiederum wie das alte Volk des entschwundenen Cäsarenreiches den Teufel offen an und treibt Götzendienst mit falschen Göttern. Die Untertanen tragen zwar den Christennamen zur Schau, sie reden, als ob sie auf dem ewigen Fundament stünden,⁸⁾ aber sie lieben nicht die Wahrheit, sondern stehen im Gehorsam der Bischöfe und dogmatischen Schulmeister, im Dienst der Menschenfälschungen.⁹⁾ Sie sind im Grunde unvernünftige Tiere, Heiden mit verändertem Namen.¹⁰⁾ Dies Reich des Tieres ist der Staat, in dem menschlicher Name, Aberglaube, Götzendienst und Irrtum herrscht.¹¹⁾

¹⁾ Ultim. § 211.

²⁾ Eccl. Bab. § 74, Pot. 30 § 81.

³⁾ Apc. 12 § 4.

⁴⁾ Ant. § 115.

⁵⁾ Eccl. Bab. § 69.

⁶⁾ Sa 78 § 9, Ultim. § 1345, 2. Tim. 3 § 32, Apc. 13 § 2.

⁷⁾ Sa 82 § 3, Apc. 17 § 9.

⁸⁾ Verba fundamenti.

⁹⁾ Eccl. Bab. § 67 ff., 74, 94.

¹⁰⁾ Ant. § 154.

¹¹⁾ Num. 24 § 29, Joh. 18 § 64, Col. 3 § 16.

Toccejus hat viel Kraft darauf verwandt, zu zeigen, inwiefern die römische Kirche die Amtsnachfolgerin des alten Imperiums ist. Darum heißt es von dem Tier in der Apokalypse: „Es war“. Es gleicht ja dem Staate des ehemaligen römischen Imperialismus, das päpstliche Rom benutzte die Basis dieses Reiches zur Aufrichtung einer neuen politischen Gewalt. Im Grunde liegt ein Thronwechsel gar nicht vor.¹⁾ Nicht nur der Sitz des Drachen und des Tieres ist derselbe: Rom. Das Ganze ist eine durchsichtige Arglist des totgeglaubten Drachen: den offenen Götzendienst hat er abgeschafft und ganz dieselbe Sache in christlichen Formen wieder aufgemacht.²⁾ Daß er die Kirche verkehrt in eine äußere Staatsform, daß er sie verfälscht zu einem Gemisch doppelter Herrschaft, politischer und kirchlicher,³⁾ daß er die Völker in eine Zwangsabhängigkeit versklavt,⁴⁾ daß er die zusammengeballte Menge physisch bestimmter Menschen⁵⁾ unter ein Menschenzepter bündigt, das stellt diesen Staat des Tieres dem Reich Christi auf das Schroffste entgegen. Die zehn Hörner werden jetzt zu zehn Königen, das sind die Rom und seiner Hierarchie ergebenen Reiche, die ihre Macht dem Tier und seinem Bilde geben.⁶⁾ Das Bild ist der Papst, der sich in Überhebung als den ansieht, der in Person die Kirche repräsentiert.⁷⁾ Der falsche Prophet bezeichnet die Leiter dieser Heuchelkirche.⁸⁾ Die Hure der Apokalypse (die Förderin des Zölibats, der unter der Hand zum Konkubinat wird) ist der Großstaat, auch Babylon genannt, der das Christusreich zu einem Reich von dieser Welt herabwürdigt.⁹⁾

Ebenso stark wie der Zusammenhang mit dem römischen Imperium wird aber der Rückfall ins Judentum betont. Die Bestie bringt eine Fortsetzung des Alten Testaments, indem sie als eine rabbinische Kirche ein weltliches Reich, einen Thron an bestimmtem Platz, einen Kultus der Formeln und Zeremonien nach Art der Elemente der Welt, in der Messe einen neuen Opferdienst, vor allem aber in der Errichtung der Kirchengewalt eine neue Zwingherrschaft Moses auftritt.¹⁰⁾

¹⁾ Eccl. Bab. § 69. 74, Apc. 17 § 9.

²⁾ Ant. § 234: potestatem translata ad bestiam vgl. § 154, Apc. 13 § 3.

³⁾ Ant. § 161, Apc. 17 § 13. ⁴⁾ Ultim. § 1340, 1345.

⁵⁾ Pot. 30 § 141. ⁶⁾ Apc. 17 § 12.

⁷⁾ Ultim. § 1345, Apc. 13 § 2. 22. ⁸⁾ Ant. § 178, Apc. 13 § 2.

⁹⁾ Apc. 17 § 2—8. Charakteristische Definition von Babylon in Esai. 13 § 3: Bab. est, ubicunque Deus et justitia et regnum ejus abnegatur.

¹⁰⁾ Ultim. 32 § 1347, Psalm. 93 § 5, Luc. 17 § 5, Rom. 13 § 9, 1. Tim. 3 § 56, Apc. 17 § 9. C. bekämpft immer die römische Tradition, indem er sich gegen die jüdische wendet, vgl. Sa 2 § 26.

Im Blick auf die menschliche Herrschaft heißt es: das Tier stellt die Nachfolge des jüdischen und des römischen Volkes dar, die Krone des Tieres gleicht der Staatsverfassung Israels.¹⁾ Coccejus wird nicht müde, Luk. 17, 20 f. anzuführen: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Gebärden“ — es kommt nicht als eine wahrnehmbare staatliche Verfassung.²⁾ Ein sichtbarer Stellvertreter Christi, das ist die Lasterung des Tieres; denn das bedeutet ja den gleichen Abfall, der bei Israel vorliegt, das einen sichtbaren König begehrt und dadurch Gott verwirft. Aber es ist noch verwerflicher: es streitet gegen die triumphierende Siegesgewalt und Ehre Christi, der in seinem Kreuze die Scingötter entkleidete. Das Gleiche gilt von der Befehlsgewalt, dem Lehranpruch der Unfehlbarkeit, der behaupteten Sichtbarkeit der Kirche, die doch nur Gott bekannt ist, von der Verschließung Christi im Hostienschränk, worauf Matth. 24, 26 bezogen wird.³⁾

Die Menge der Instanzen, welche die Götter des Alten Testaments ablösen, findet Coccejus bei der Bestie wieder, denn da tritt an die Stelle des einen Gottes die zusammengeballte Masse. Wo immer das Tier beschrieben wird, da ist dieser Massencharakter, der schnurstracks der biblischen Gotteswirklichkeit des Reiches widerspricht, als Hauptkennzeichen genannt.⁴⁾ Aber die vierte Periode gibt nun dieser christlich übertünchten Weltmasse der katholischen Völkerkirche eine persönliche Spitze: den Antichristen. Mit seiner Deutung auf das Papsttum geht unser Theologe ganz in den Spuren der reformatorischen Tradition. Ermöglichte es ihm jene Auffassung von der neuen Maskierung des Drachen, zwischen dem Geist des Cäsarentums und des Papsttums die innere Verbindung zu finden, so hat er gerade auf Grund dieser Konzeption die Meinung von Hugo Grotius bekämpft, daß der Antichrist nur im römischen Kaisertum zu suchen sei.⁵⁾ Er unterscheidet zwischen dem ethnographischen und antichristlichen Rom. Das zweite ist die Ablösung des ersten.⁶⁾ Das römische Imperium mußte zu Ende kommen, bevor der Thron des Antichristen aufgerichtet ward, der nun jene dämonische Vermischung mit dem Römer-

¹⁾ Apc. 17 § 9. 11. ²⁾ Foed. § 530, Luc. 17 § 5.

³⁾ Foed. § 528 ff., Sa 62 § 35, Ezech. 11 § 26, Luc. 17 § 6, Rom. 13 § 9, Col. 3 § 97, 1. Tim. 3 § 56, Apc. 13 § 12.

⁴⁾ 1. Tim. 3, a. a. O. Definitionen von bestia: Eccl. Bab. § 67 ff. 94, Pot. 30 § 141, Ultim. § 1345.

⁵⁾ Die Schrift „De Antichristo“ ist gegen Hugo Grotius gerichtet, vergl. Ep. A. 81. ⁶⁾ Ant. § 233.

reich darstellt.¹⁾ Insofern kann man allerdings sagen: das Völkerrom wird gestützt durch das Bild des Drachen, die Macht ward übertragen vom römischen Imperium auf die Bestie, die den Antichristen hervorbrachte.²⁾ Danielisch ausgedrückt: das vierte Tier ist das Römerreich und der Antichrist erscheint im vierten Tier. Darum werden die Reiche der Welt nicht eher Christi und der Kirche, als bis das Papsttum zertrümmert ist.³⁾ Auch bei der Polemik gegen den Widerchristen ist die Dominante wiederum der aus dem Gegensatz der Testamente gewonnene Hauptgedanke. Warum steht dieser Gesetzlose, dieser Sohn des Verderbens, dieser falsche Prophet im eigentlichsten Sinne in flagrantem Widerspruch zur Christusherrschaft? Weil er als ein angemachter, amtlich eingesetzter Gott Christi Ruhm kürzt. Indem er sich in den Tempel Gottes, die katholische Kirche, setzt und als ein Statthalter und Platzhalter Christi auftritt, der sich durch Anmaßung der Richter- und Regierungsgewalt zum Monarchen der Kirche macht, verletzt er die eine große Wahrheit und Gerechtsame des Reiches: Gott allein soll herrschen. Dem Papst gehorchen heißt: Gott den Gehorsam künden.⁴⁾

Diese wider Rom gerichtete, durch den Gegensatz der Testamente unterbaute Antithese ist wesentlich für das Verständnis des Reiches bei Coccejus. Seine auf der Reformation basierende antirömische Fassung der Reichsidee gibt ihm das Bewußtsein, den Schlüssel zu haben für das Verständnis der Apokalypse und ihren Gegensatz der Reiche. Er stellt den Gang der Entwicklung ganz unter den Gesichtspunkt der Freiheit: auf die jüdische Gesetzesherrschaft folgt die römische Machtherrschaft in ihrer zwiefachen Gestalt, auf diese aber die christliche Freiheit.⁵⁾

Die fünfte Periode bringt in der Reformation den Durchbruch des Freiheitsgeistes: das Joch wird von Gott zerbrochen, das heilige Volk trennt sich vom hurerischen Zepter,⁶⁾ die Kirche wird aus Babylon geführt, aus der Gemeinschaft des Antichristen.⁷⁾ Dadurch beginnt sein Regiment unter gewaltigen Erschütterungen zu-

¹⁾ Ib. § 23. ²⁾ § 234. ³⁾ Eccl. Bab. § 71.

⁴⁾ Sa 84 § 2. 5. 8. 10—18, Luc. 17 § 5.

⁵⁾ Vgl. besonders Apc. 21 § 1.

⁶⁾ Ultim. § 1500 V, 1683—1688, Psalm. 145 § 12, Ezech. 34 § 35, Prf. Dan. p. 317, Syn. Cant. p. 562, Cant. bringt schon in der vierten Periode (§ 419 ff.) die Reformation, den 30jährigen Krieg, das Tridentinische Konzil.

⁷⁾ Sa 90 § 16, Disp. 30 § 60, Act. 14 § 3.

sammenzubrechen. Damals fiel Babel, weil es aufhörte, der Sammelort für die Kirche zu sein.¹⁾ Mit dem Augsburger Religionsfrieden wird die Zeit eröffnet, wo zum erstenmal wieder der Friede die getrennten Konfessionen zur Ruhe bringt.²⁾ Das alles geschieht durch die göttliche Gnadenwirkung,³⁾ es ist eine gottgeschenkte Etappe auf dem Wege zur Ausbreitung des Gottesreiches, das mit innerster Notwendigkeit das Reich dessen zerstören muß, der sich als Stellvertreter des Höchsten geriert.⁴⁾ Das Reich ist ja der Zustand der Kirche, in dem sie frei ist von den Tyrannen.⁵⁾ Die Lehre von der Rechtfertigung läßt des Papstes Autorität zerbrechen.⁶⁾ Das Lamm entfaltet mit den Seinen sein Banner in heißer Schlacht.⁷⁾ Die erste Frucht dieses göttlichen Gerichtsaktes über Babel ist die Bekehrung vieler zu Gott.⁸⁾ Das ewige Evangelium wird tagtäglich klarer und feierlicher durch die ganze Welt getragen.⁹⁾ Es ist dies nach der Apostelzeit die zweite Hauptphase der Verkündigung.¹⁰⁾ Die hervorbrechende Sonne des Evangeliums aber läßt das Tier in leidenschaftliche Zuckungen geraten. Diese Fieberglut des Tieres erzeugt die Bannsprüche des Tridentinum.¹¹⁾ Dort wird die Geltung des Papstes und der Traditionen festgesetzt, die Auslegung der Schrift an den römischen Stuhl geknüpft, durch Verdammung der Rechtfertigung werden Lügen aufgedrängt an Stelle der Artikel des Glaubens und der Wahrheit. Damit ist das Schisma besiegelt zwischen dem Großstaat und den Gläubigen, die das ewige Evangelium kundmachen. Damit ist auch die Zeit dahin, in der die Völker die Kirche hegen und warten. Diese büßt den Namen einer katholischen ein, indem die Knechte Gottes sich in der ecclesia catholica reformata sammeln.¹²⁾ Eine weitere Zornesäußerung des wutschnaubenden Tieres sind die Sophistereien der Jesuiten als ein Racheakt gegen die siegreiche Botschaft von der Rechtfertigung.¹³⁾

Die Reformationskirche wird nun nicht dargestellt als das vollkommene Organ der Gottesherrschaft. Auch in ihr ist noch nicht allseitig die gleiche Gestaltung der wahren Herrschaft zum Siege gekommen. Nicht alle ihre äußeren Glieder gehören innerlich zu ihr. Nicht jeder, der sich auf die Schrift beruft, versteht das Gotteswort.

1) Apc. 14 § 13. 2) Ezech. 34 § 35, Cant. § 443 ff. 3) Act. 14 § 3.
4) Prov. 14 § 27. 5) Mtth. 13 § 9. 6) Jer. 51 § 8. 7) Apc. 11 § 15.
8) Apc. 19 § 2. 9) ib. § 7. 10) § 16, 20 § 1.
11) Sa 86 § 3, vgl. Apc. 16 § 7. 12) Apc. 18 § 3, 20 § 13.
13) Sa 86 § 3, vgl. Apc. 16 § 7.

Das auf eiteln Ruhm ausgehende Streiten der Gelehrten, die doch selber gelehrt werden sollten, ist eine klägliche Erscheinung.¹⁾ So wird auch der Reformationskirche das Bußwort verkündigt in der Forderung: Gott allein soll herrschen.²⁾ Aber trotz all ihrer Schwächen bietet diese Kirche den Gläubigen die Gelegenheit, im Frieden Christo zu dienen, sie ermöglicht die Bildung der Gemeinde des lebendigen Gottes (1. Tim. 3, 14) im Gegensatz zu der Herde der Scheingötter.³⁾ In ihr ist die kirchliche Jurisdiktion und Machtpolitik, die das Gottesreich verdunkelt, abgetan, denn die Gestirne — die bischöflichen Würdenträger — sanken vom Himmel hernieder (Matth. 24, Apk. 6). Es kam zu einem sich auf die Gottesherrschaft einigenden Konsensus der Partikularkirchen, und die Losung: Gott allein ist König ohne Teilhaber! ist und bleibt das Schibboleth des evangelischen Bekenntnisses.⁴⁾ Die Gläubigen werden nun Gottes Kriegsvolk im Heerbann Christi gegen seine Feinde.⁵⁾ Das Kampfziel ist jetzt, daß die Macht des Antichristen vollends gebrochen und alle Völker der Kirche unterworfen werden. Dadurch erst kommt in der evangelischen Kirche der alles umfassende, weltumspannende Charakter des Reiches zur Geltung.⁶⁾

Es folgt die sechste Periode, die Zeit des 30jährigen Krieges mit seinen neuen Verfolgungen.⁷⁾ Es entspricht der tiefen Erschütterung, welche diese vom Verfasser selbst durchlebte Kriegszeit auf die Seele der damaligen Generation ausgeübt hat, daß er ihr eine ganze Periode der Laufbahn des Reiches Christi einräumt. Fraglos haben die düsteren Bilder der verheerenden Zeit auch die eschatologische Richtung des Coccejus mächtig gefördert. Er betrachtet diesen Sturm der Schrecknisse als ein Reinigungsgericht über das Volk Gottes.⁸⁾

¹⁾ Apc. 14 § 17, 21 § 1, vgl. auch Esai. 58 § 4, 59 § 3, wo auch von den *disputationes et rixae*, der Lehrverwirrung innerhalb der *ecclesia reformata* die Rede ist. Der Mangel an Eintracht unter den Christen gehört schon zu den letzten Gerichten: Sa 85 § 14.

²⁾ Apc. 11 § 15. „In ipsa quoque ecclesia, quae exiit ex Babylone, regnum Christi eo magis amplificatur et evehitur, quo magis cognitio et pietas abundat, et non auctoritas hominum, sed solius Dei in ea praevalet reverentia, et ecclesia id facit libere, quod Christus eam facere jussit, neque quisquam quid facit quod faciendi potestatem Christus non dedit.“

³⁾ Ezech. 11 § 26.

⁴⁾ Zach. 14 § 30.

⁵⁾ Sa 90 § 16.

⁶⁾ Zach. 14 a. a. O.

⁷⁾ Ultim. § 1689—1692, Syn. Cant. p. 563, Cant. § 471—485.

⁸⁾ Ultim. § 1500, Apc. 14 § 21.

„Der Euphrat wird bewegt (Apok. 16, 12), das Volk des Antichristen jagt von seinen Sitzen empor, überschwemmt Germanien, wird ein Schrecken der Nachbarn, und alles, was irgend das Tier anbetet, wird den Frommen zur Beschwernis.“¹⁾ Das große geistliche und leibliche Sterben der grauenhaften Notzeit aber ruft der gekrönte Menschensohn hervor, der Apok. 14, 14 seine Sichel auf die Erde wirft, um sie im Gericht abzuernsten.²⁾ Aber dann, als sein Volk aufs Äußerste geschwächt ist, kommt er ihm zu Hilfe, er ganz allein, ohne andere Götter, und bewirkt, daß der Fuß der Feinde wankt.³⁾ Die Beendigung des Religionskrieges in Deutschland, den Niederlanden und Spanien bringt eine noch klarere Herausstellung des Sieges Christi über den Antichristen. Schon der Westfälische Friede läßt erkennen, wie ehemals schon das Schisma der griechischen Kirche und die Herrschaft der Sarazenen, daß das Tier und der falsche Prophet in den Feuersee geworfen werden — wenn auch eine endgültige Erfüllung dieser Prophezeiung noch aussteht.⁴⁾

Die siebente Periode beschreibt Coccejus im Kampfeslauf des Reiches nach dem Moselied folgendermaßen: „Gott rächt das Blut seiner Knechte und zahlt seinen Feinden die Strafe heim. Nachdem sein Land und Volk durch Sühne gereinigt ist, ruft er durch Verkündigung seines Evangeliums die Völker herzu, sein Volk zu preisen.“⁵⁾ Das ist die letzte, große Missionszeit und Blütezeit der Kirche, die nach der endgültigen Überwindung des Antichristen zu erwarten ist.⁶⁾ Der Schluß des Kommentars zur Apokalypse erhofft diesen Endkampf als nahe bevorstehend. In dieser Endprobe wird Christus die Seinen nicht allein lassen. Er wird bald kommen.⁷⁾ Der letzte Schlag gegen den Antichristen ist für alle weiteren Ereignisse der strategische Entscheidungspunkt. Schon jetzt geht Christus schonungslos vor gegen alle Versuche der Gegenreformation, die sein Volk wieder in den Großstaat, unter die Gewaltherrschaft der Menschen

¹⁾ Sa 86 § 3.

²⁾ Apc. 14 § 21.

³⁾ Ultim. § 1500.

⁴⁾ Apc. 19 § 19 f.

⁵⁾ A. a. O. § 1500, vgl. § 1713, Syn. Cant. p. 564, Cant. § 508 f.

⁶⁾ Prf. Op. p. 34 sagt der Sohn, daß der Vater gewartet habe auf 1. den Fall des Antichristen, 2. die Bekehrung der Juden, 3. die Sammlung der Vollzahl der Heiden zur Kirche; das entspricht Pan. p. 17, wo Coccejus als nächste Hoffnungsziele nennt: die Bekehrung der Juden, den Fall Babels, die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt.

⁷⁾ Apc. 22 § 9. 11. „Imminet illa magna tentatio, tum a bello draconis, tum a bello bestiae.“

zurückbringen wollen.¹⁾ Das heißt aber, daß sich sein Gegensatz in erster Linie gegen den angemessenen Stellvertreter richtet, dessen Zwingherrschafft Schritt für Schritt gebrochen wird.²⁾ Aber der endgültige Triumph steht noch aus. Erst wenn er erfolgt ist, wird die letzte Reichsstufe erobert: die Völker strömen scharenweise zu Christus herbei,³⁾ Gott erbarmt sich über die Juden,⁴⁾ und auch die Moslem werden missioniert.⁵⁾ Diese große Segnung wird aber erst möglich sein, wenn sich Gottes Gerichtstaten vollendet haben.⁶⁾ Dies alles geschieht zur Zeit der siebenten Posaune.⁷⁾ Dann entfaltet sich das Gottesreich als Zustand der Kirche, frei von innerer Tyrannenmacht und äußerer Verfolgung. Zu dieser Endgestaltung der Dinge gehört vor allem dies, daß alle Völker der Kirche dienen.⁸⁾ Das ist das Nächste, Große, was zu erwarten ist. Die allgemeine Völkerbekehrung vor dem Ende des Zeitalters tritt als herrlichstes Kriegsziel in das Blickfeld. So vorsichtig Cocceus über die Eschata redet, so schwebend seine Zukunftsperspektiven sonst sind, hier wird er ganz konkret, hier konzentriert er alle Sehnsucht. Wo er überhaupt etwas Greifbares bietet über die zu erwartenden Endereignisse, da ist es immer diese große Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden und Juden.⁹⁾ Dadurch wird er der zielbewußte Missionstheologe, welcher der Folgezeit des Pietismus mächtige Missionsantriebe vermittelt. Aber das geschieht nicht so, daß er jetzt vor allem zu großen Veranstaltungen aufriefe. Die letzte Missionszeit führt Gott herauf. Er schafft die Auferstehung der geistlich Toten, reißt die Hülle von den Augen der Völker, bringt auch Israel die Rettung.¹⁰⁾ Das wird dann die dritte, letzte und umfassendste Verkündigung des ewigen Evangeliums in dieser Welt sein.¹¹⁾ Es wird Wert darauf gelegt, daß Matth. 24, 30 und Röm. 11 nicht aufzufassen sind als allmähliche, sukzessive Entwicklungen, sondern als endzeitliche Ereignisse,¹²⁾ die aus dem Jenseits hereinbrechen. Die sichtbare, herrliche Bekehrung vieler zu Christus, von der bereits Daniel in der Weisagung vom Kommen des Menschensohnes in den Wolken handelt,¹³⁾ wird solch ein plötzlicher, gewaltiger Gotteseingriff sein: Christus wird dann alle Türen aufstoßen.¹⁴⁾ Diese

¹⁾ Num. 24 § 29.

²⁾ Sa 86 § 3.

³⁾ Psalm. 93 § 5, p. 293^b.

⁴⁾ Matth. 6 § 8, 1. Sam. 2 § 40.

⁵⁾ Apc. 16 § 8.

⁶⁾ Psalm. 85 § 5.

⁷⁾ Apc. 11 § 15.

⁸⁾ 1. Cor. 6 § 25.

⁹⁾ Sa 86 § 4.

¹⁰⁾ Sa 87 § 3, Foed. § 626 f.

¹¹⁾ Apc. 19 § 16, 20 § 1.

¹²⁾ Apc. 11 § 15.

¹³⁾ Dan. 7 § 61.

¹⁴⁾ Cant. 8 § 510.

köstliche Gnadenzeit erwartet Coccejus in nächster Nähe. Es komme jetzt darauf an, daß jeder Stein aus dem Wege geräumt werde und das Feldzeichen zu den Völkern hinausgetragen werde.¹⁾ Wenn auch dieser Ruf zum Handeln nicht fehlt, so befaßt sich Coccejus doch nicht wie Joh. Hoornbeeck mit praktischen missionarischen Einzelfragen, wie der Entsendung von Boten zu den Indern. Sein Interesse geht auf die biblischen Grundlinien aus. Nur an einem Punkte entwickelt sich seine praktische missionarische Aktivität: den Orientalisten bewegt ein brennender Eifer für die Judenbekehrung. Hier liegt sein charismatischer und beruflicher Anteil an der Missionsache. Das Problem, daß die Welt nicht glaubt, hat er besonders an dieser Stelle schwer empfunden. Aber auch die Bekehrung Israels ist ihm etwas wesentlich Endzeitliches.²⁾

Es verdient weiter alle Beachtung, daß er nicht stehen bleibt bei dem Eingehn der Fülle der Heiden und der Rettung Israels. Er denkt auch an die Religion, welche die Reformatationszeit noch nicht als eigentliches Missionsobjekt anschauen gelernt hatte, an den Islam.³⁾ Er spricht darüber ausführlich bei der „sechsten Schale“.⁴⁾ Nach dem Westfälischen Frieden wird der Weg gebahnt werden für die Könige aus dem Osten, für die Türken und alle orientalischen Völker. Er hofft, daß die Missionierung der islamischen Welt und des Orients führen werde zu einem gemeinsamen Gottesdienst mit jenen Völkern, zu einem vereinten Teilhaben an der Fülle göttlicher Segnungen. Aber erst wenn die Macht der römischen Kirche erschöpft sein wird, ist auch der Islam reif zur Mission. Wenn sie dann kommen, um Erben des allgemeinen Segens zu werden, dann gilt es, alle Mühe anzuwenden, um den Königen des Orients das Evangelium und die Wahrheit kund zu

¹⁾ Disp. 29 § 59 „si unquam — nostri temporis“. Alles wird bald eintreffen, Pan. p. 17. Das ultimum tempus nobis imminet, Foed. § 635, Apc. 22 § 9 ff.

²⁾ Psalm. 93 § 5, p. 293^b. Die Fragen der Judenmission behandle ich später in einem besonderen Abschnitt.

³⁾ Allein steht übrigens damit Coccejus nicht. In einer für seine Zeit sehr bemerkenswerten Weise befaßt sich mit dem Islam J. Hoornbeeck, Summa controversiarum; p. 166 sagt er: er schreibe, um nicht nur der Disputation mit den Mohammedanern, sondern ihrer Bekehrung Vorschub zu leisten. Es gilt, sie zum Heil zu führen und dadurch „regnum Dei propagare“. Wie alle Missionschriften H.s., so glänzt auch diese durch religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit. Seine Kenntnis des Koran verdient alle Anerkennung.

⁴⁾ Apc. 16 § 8.

machen, daß sie sich belehren und bekehren lassen. Auch diese Bekehrung der Türken und des Orients muß er nach dem Zusammenhang als sehr nahe erhoffen. Seine Behandlung der Zahlen bei Daniel und in der Apokalypse zeigt, daß er im Jahre 1667 den großen Umschwung erwartete.¹⁾

¹⁾ Bei der siebenten Schale Apc. 16 § 13 ff. läßt C. ganz frischerlebte Zeitereignisse geweissagt sein, die besonders Entwicklungen in England, Schottland und Spanien in den Jahren 1635—1665 betreffen. So hat er also, als er 1665 den Kommentar zur Apc. herausgab, in der siebenten Schale die Ereignisse der letzten Jahre erfüllt gesehn. Er spricht sogar noch von den Parteien der Episkopalen, Independenten und Presbyterianer in England und vom Polnisch-schwedischen Krieg (1655—1660). Aus Apc. 12 § 22—23 scheint mir klar hervorzugehen, daß er das Ende im Jahre 1667 erwartet hat. Nach Apc. 11 § 3 wird die civitas sancta, die Kirche, von den Völkern (= bestia) zertreten 42 Monate. Das ergibt, den Monat rund zu 30 Tagen gerechnet: 1260 Tage, der apokalyptische Tag ist einem Jahre gleich, also in Wirklichkeit sind es 1260 Jahre. Diese dauern von 292 (Constantius Chlorus wird Kaiser) bis 1552 (Passauer Vertrag, der 1555 in Augsburg bestätigt wurde). Diese Zeit faßt in sich die Zeit der Verpflegung des Weibes (der Kirche) durch die gentes. Diese 1260 Tage aber sind enthalten in den 1260 Tagen, von denen in Daniel 12, 11 die Rede ist: „Und von der Zeit an, da das beständige Opfer beseitigt und der abscheuliche Greuel aufgestellt wird, sind 1290 Tage.“ Das fortdauernde tägliche Opfer in Dan. 12, 11, d. h. Christus und seine Gerechtigkeit, wird dadurch entfernt, daß die gentes die civitas sancta zertreten. Der „abscheuliche Greuel“ aber (Realpräsenz, opus operatum) ist besonders im Tridentinum formuliert. Er dringt auch nach Deutschland und Böhmen. Das Jahr 1622 ist ein besonderer Höhepunkt dieses Greuels: Heidelberg wird eingenommen und die Universität wie in Prag den Jesuiten eingeräumt. Im gleichen Jahre werden Ignatius Lojola und Franziskus Xaverius kanonisiert. Subtrahiert man nun von 1622 die 1290 Tage (= Jahre), so erhält man das Jahr 332. Schon damals wurde das dauernde Opfer verdeckt. Diese Zeit von 332—1622 wird besonders dadurch charakterisiert, daß man (Matth. 24, 26) Christus im conclave sucht, d. h. in pane coenae. Nun schließt C. mit dem Hinweis, daß in Daniel 12, 11 ff. fortgeföhren werde: „Wohl dem, der erwartet und erreicht 1335 Tage. So gehe du nun hin, bis daß das Ende kommt und begib dich zur Ruhe und stehe auf zu dem Erbteil am Ende der Tage!“ C. sagt ausdrücklich, daß die 1335 Tage wieder Jahre bedeuten. Er muß demnach das Ende auf 1667 erwartet haben. Es entspricht aber seiner bekannten zurückhaltenden Vorsicht im Prophezeien, daß er das nur andeutet und uns zwischen den Zeilen lesen läßt. Aber es ergibt sich doch denkbar deutlich aus dem Gesagten. Am nächsten kommt C. mit dieser Berechnung der von Alsted, der die conversio Judaorum et gentium 1666 erwartete, vgl. Trifolium Propheticum, p. 40, 121, 132. In der Aph. führt nach Alsted die sechste Schale zur Bekehrung der Juden im Jahre 1666. Demnach ist Baule, Dictionnaire I, S. 166 (und E. S. K. Müller, RE.³ II, S. 391; Bratke, ib. III, S. 811) zu berichtigen, der für Alsted 1694 als Beginn des Millenniums angibt. Comenius, der in

Etwas besonders Feierliches erhält diese Erwartung dadurch, daß er das Erscheinen des Menschensohnes bei Daniel auf sie bezieht. Der Menschensohn bedeutet die Kirche, die aus allen Teilen der Erde gesammelt ist. Diese Hoffnung ist aber jetzt noch nicht erfüllt, „es dienen der Kirche noch nicht alle Reiche“.¹⁾ Nach der besonderen Fassung bei Daniel bekommt die Erwartung ihre charakteristische Ausprägung: Christus und die Kirche haben die Verheißung, daß alle Völker ihr unterworfen sein werden (nach Daniel 7, 27).²⁾ Das heißt: es gibt am Ende kein Volk mehr, das sich von der Kirche trennt, in dem das Wort Gottes nicht Frucht wirkt.³⁾ Es bedeutet, daß die Könige nicht mehr hindernd im Wege stehen, sondern ihren Ruhm in das Gottesreich hineintragen.⁴⁾ Die größten Reiche werden ruhen und die Kirche dulden.⁵⁾ Alle Reiche aber, die dem widerstreben, sind der Vernichtung geweiht.⁶⁾ Erst dann, wenn die Kirche Brüder hat in allen Völkern und diese von den Reichen der Welt ernährt werden und Frieden genießen, wenn Christus alle seine Gegner unterdrückt haben wird, erst dann wird er auf eine neue Weise recht eigentlich regieren und mit ihm die Kirche.⁷⁾ Das ist

Herborn unter Alstedts Einfluß kam, erwartete das Ende 1672, Serrarius (Goeters S. 49) 1662, Phil. Nicolai, Commentarius de regno Christi, im Jahre 1670. — Vermutlich ist die Alstedtsche Rechnung für Coccejus der Ausgangspunkt gewesen, er hat wohl von da aus 1622 gefunden, die betreffenden Zeitereignisse damit kombiniert und dann mit Hilfe der Danielischen Zahlen rückwärts gerechnet. Wenn diese einleuchtende Hypothese zu Recht besteht, ist von neuem der enge Zusammenhang des C. mit der Herborner Theologie bestätigt. Das sichere Resultat dieser ganzen Beobachtung aber ist dies, daß C. die endgültige Niederwerfung des Papsttums und die große Missionszeit ganz nahe wähnt. Aber er hätte das bei seiner ganzen Art nie fest behauptet, er schützt sich vielmehr vorsichtig gegen die Möglichkeit des Fehlgriiffs, vgl. z. B. Sa 87 § 3 „Quis scit, utrum illa propinqua sint an in longum remota? De tempore, ut et de modo rei nihil nobis dicere licet: nisi quod jubemur expectare ad certos dies“; vgl. Ep. 95 an Marie Eleonore: „Ob wir schon möchten mit unserm zehlen geirrt haben.“ Wichtig aber ist gerade Sa 87 § 4 zu sehen, daß C., nachdem er den in seiner Zeit sich erfüllenden Teil der Prophetie behandelt hat, darauf nur noch eines anreihet, das zu erwarten steht: die große Missionszeit.

¹⁾ Dan. 7 § 61 ff., vgl. Pan. p. 26^b: „ut omnes gentes et populi serviant ecclesiae.“

²⁾ Dan. 7 § 2, 61, Apc. 11 § 15, Eccl. Bab. § 57, 99, Disp. 34 § 17, Psalm. 93 § 5, Zach. 14 § 30, 1. Cor. 4 § 24, 1. Tim. 6 § 65, 2. Petr. 1 § 79. Die Betonung derselben Sache bei Bucer a. a. O., p. 16.

³⁾ Apc. 21 § 1.

⁴⁾ Dan. 7 § 63.

⁵⁾ Apc. 11 § 15.

⁶⁾ Esai. 60 § 13.

⁷⁾ Apc. 11 § 15.

das Christusreich auf Erden, das wir erwarten, obwohl die Gläubigen schon jetzt mit dem König herrschen, indem sie sein Reich ausbreiten.¹⁾ Es bezieht sich diese Hoffnung also nicht auf das Reich der Herrlichkeit, denn in diesem dienen die Völker nicht der Kirche, die Kirche erlangt in ihm nicht die Majestät der Weltreiche, sondern hat dann die Glorie des himmlischen Reiches. Man muß vielmehr hier an das Herrscheramt denken, das auf Erden durch die Kirche ausgeübt wird.²⁾ Es ist also ganz deutlich, daß Coccejus für die große Völkerbekehrungszeit einen Zustand der Kirche voraussieht, welcher der Geltung und dem Ansehen der Weltreiche gleich ist. Und zwar wird dies alles vor der Wiederkunft Christi zum Gericht erwartet. Nach dieser

¹⁾ Dan. 7 § 2.

²⁾ Bei der Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Grade das *regnum ecclesiae in terra*, das am Ende zu erwarten ist und das in *subjectione hominum* besteht, der Art der irdischen Reiche ähnlich sei, bietet C. im ganzen einheitliche Aussagen. Da heißt es 3. B. Pot. 30 § 52: es werde einmal das *regnum Christi ita illustre* sein, *ut is inter plurimos populos habeat ecclesiam . . . et sic status ecclesiae externus magnae civitati sive rei publicae terrestri similis sit*. In Sa 87 § 3 wird auf Grund von Sach. 14, 18 ff. über den status ecclesiae und den cultus Dei in der letzten Zeit gesagt: „die Völker werden Jahr für Jahr heraufkommen nach Jerusalem, um Laubhüttenfest zu feiern“ — das heißt: *civitatem sanctam et regnum atque habitationem Dei requisituros cum abnegatione haereditatis et regni terrestris et ετοιμασίᾳ* ac praeparatione animi ad egrediendum ex toto mundo et videndum Deum in regno gloriae. Er redet Apc. 11 § 15 auf Grund der Prophetie des A. T. von dem Wiederaufbau Jerusalems, das noch einmal vom Volke Gottes bewohnt werden soll, er sagt Dan. 7 § 62, daß Macht und Waffen der Völker für die Kirche kämpfen werden. Freilich ist die äußere majestas nicht mit jener alten zu verwechseln. In einem Briefe an J. H. Heidegger (Ep. A. 353) führt er aus, daß die Kirche noch einmal einen Zustand zu erwarten habe, wo alle Reiche der Welt ihr dienen werden. Dies sei aber nicht im jüdischen Sinne zu verstehen, sondern: *quod regna illa adversaria in eum statum redigenda sint, ut serviant ecclesiae, quemadmodum regna mundi servire possunt eis, quorum regnum non est de hoc mundo*.“ Dem widerspreche Luk. 18, 8 nicht, denn es beziehe sich auf die Tage, wo Christus zur *ἐνδοκμοῦς* kommen werde. Wer habe zur Zeit Diokletians geglaubt, daß bald darauf die ganze Welt christlich sein werde? Wie sich C. den Sturz des Antichristen und die große Völkerherrschaft der Kirche denkt, zeigt auch Sa 78 § 22: „Quando sic ecclesia fovetur a regibus et civitatibus, tum populi et regna ei serviunt, et sunt haereditas ipsius. Quod regnum vocat scriptura.“ Das heißt also: er erwartet, daß wie zu Konstantins Zeit einst alle Welt katholisch wurde, sie jetzt evangelisch wird. Er wird eben an einen endgültigen Siegeszug der Reformationskirche gedacht haben, der sich die Reiche der Welt auch mit ihrer äußeren Macht zur Verfügung stellen, wie es das damalige Zeitalter gewohnt war.

Missionszeit rechnet er mit Entwicklungen, die den in Luk. 18, 8 angedeuteten Abfall bringen. An diesem Punkt wird auch dies klar, daß trotz seines Bestrebens, die geistliche Eigenart des Reiches in der neutestamentlichen Heilssphäre gegenüber der jüdischen Ökonomie sicherzustellen, ein trübender Tropfen alttestamentlichen Geistes bei ihm Eingang gefunden hat. Mit der Eschatologie des Neuen Testaments ist eine so geschilderte Herrschaftszeit der Kirche vor der Wiederkunft Christi kaum zu vereinigen. Der spröde Biblizismus, welcher sich an den Wortlaut einzelner Bibelstellen klammert, hier besonders an Daniel 7, 27, hat diese besondere Erwartung geformt. Von einer nicht unbedenklichen Betonung der Herrschaft der Kirche in der Endzeit ist Coccejus nicht ganz freizusprechen.¹⁾ Freilich betont er immer wieder, daß die Kirche zu ihrer Herrschaft nur durch Leiden komme. Auch ist die Art dieser Herrschaftsgeltung keine fleischliche, sie bedeutet ja im Grunde das Obsiegen des Evangeliums. Aber sie ist eben doch eine irdische: die Reiche dieser Welt dienen dem Christenvolk. Hier droht das erhabene Hauptziel: die immer mächtigere Herausgestaltung des „Gott allein ist König“ durch eine einseitige Ausnutzung von Daniel 7, 27 zu leiden. Wir werden uns aber gerade hier des calvinistischen Ursprungs der Coccejianischen Theologie zu erinnern haben. Das Reich Gottes in der Kirche bezwingt die Welt und ihre Reiche! Bei Coccejus freilich erst in der Endzeit.

Ist Coccejus Chiliaist? Durchaus nicht im wörtlichen Sinne der Ausdeutung der tausend Jahre, die er ja in der Kirchengeschichte erfüllt sieht.²⁾ Auch nicht in dem Sinne, daß er glaubt, Christus werde in jener Herrschaftszeit der Kirche nach dem Fleisch auf Erden gegenwärtig sein.³⁾ Aber trotzdem — seine Hoffnung auf das irdische Christusreich am Ende der Zeiten ist fraglos ein vergeistigter Chiliasmus.⁴⁾ Es ist eigenartig zu sehen, daß der kraftvolle Verkündiger

¹⁾ Vgl. besonders auch den Ausdruck „ad cantandum populum suum“ in Ultim. § 1500 VII.

²⁾ Sa 83 § 14, Apc. 20 § 13. ³⁾ Catech. § 254.

⁴⁾ Die reformatorische Tradition weist in ihren Bekenntnisschriften den Chiliasmus ab. Statt vieler anderer Belege vgl. etwa Oekolampad, In Jesai. p. 266. 183. Hier und da begegnet eine gewisse Unsicherheit, z. B. bei Pellican, In Proph., Tom. III, p. 224 B zu Daniel 7, 27, wo es heißt: ob eine universalis reformatio statuum et regnorum futura sit ante finem mundi, wisse der Herr. Für das 17. Jahrhundert wichtig ist Alsted's Diatribe. Sein Einfluß auf Coccejus ist wahrscheinlich. Er unterscheidet beim status ecclesiae novi testamenti drei Perioden: 1. 3948 v. Chr. bis 50 n. Chr. die ecclesia Judaeorum piorum

der alleinigen Gottesgeltung, der bei seinen Ausführungen über den Siegeszug des Reiches immer wieder hervorhebt, wie alle gegnerischen Reiche und Throne niedergerissen werden, damit die Alleinherrschaft des Souveräns triumphiert, doch schließlich der Kirche etwas wie einen Thron auf Erden errichtet und dadurch noch mehr als er selber weiß, unter dem Einfluß des jüdischen Chiliasmus steht, von dem er sich doch in unversöhnlicher Feindschaft geschieden weiß.

Wenn gesagt worden ist, daß Coccejus an eine wunderbare Geschwindigkeit aller der Ereignisse denke, die mit der Wiederkunft Christi zusammentreffend, das ewige himmlische Reich Christi einleiten sollen, und daß er für die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde und den christlichen Gottesdienst aller Völker eine längere Zeitfrist nicht voraussetze,¹⁾ so entspricht das dem Befunde nicht. Über die Zeitfrage lehnt er alle Aussagen ab.²⁾

bis zum Apostelkonzil. 2. Von 50 bis zum 1000jähr. Reich. a) 51—323 (Konstantin), b) 323—606 (unter den christlichen Kaisern bis Phokas. c) 606—1517 (unter den römischen Päpsten, bis Leo X). d) 1517—1000jähr. Reich. Die Zeit des 30jährigen Krieges ist Reinigungszeit zur Vorbereitung des Millenniums. 3. Millennium. a) Auferweckung der Märtyrer. b) Sammlung der Heidenationen in den Schoß der Kirche, c) Bekehrung der Juden. Die Kirche wird im Millennium von allen Verfolgungen der Feinde befreit sein, sie wird Frieden, Erneuerung der Lehre und des Lebens erfahren, Herrlichkeit und wahre Freude genießen. 4. Vom Ende der 1000 Jahre bis zum jüngsten Gericht. In dieser Epoche muß die Kirche wieder leiden wegen des Krieges mit Gog und Magog, den Christus durch seine Wiederkunft zum allgemeinen Gericht beenden wird. Es folgt der status ecclesiae in coelis. Besonders beachtenswert p. 23: „Ego tamen existimarim, Judaeos ex ruina antichristi occasionem suae conversionis accepturos.“ — Die Konzentration der Hoffnung auf die Völkerbekehrung ohne den chiliaistischen Rahmen zeigen besonders Heurnius, De legatione evangelica ad Indos und Hoornbeeck, De conversione Indorum. — Über den Chiliasmus der niederländischen Taufgesinnten vgl. Goeters S. 47 ff.: Galenus, van Breen, Serrarius. Hier werden die 1000 Jahre auf die Zukunft bezogen, aber der Inhalt des Erwarteten: Vernichtung des Antichrists, Bekehrung der Juden, irdisches Reich Christi steht den Gedanken des C. durchaus nahe. Noch mehr gleicht Labadies Chiliasmus dem des C. (vgl. Goeters S. 150 ff. 161 ff.), besonders seine Gedanken über die Blüte der Kirche in der letzten Zeit, die auch äußerlich über die Feinde triumphieren wird, nach der Vernichtung des Antichrists, erinnern lebhaft an die Ideen des C., so daß es schwer wird, nicht eine Berührung anzunehmen. Freilich hat Labadie diese Gedanken schon in Genf. Bekannt ist die starke apokalyptische Stimmung in den Revolutionskirchen Englands.

¹⁾ A. Ritſchl, a. a. O., S. 145.

²⁾ Sa 87 § 11: „Attamen, futurumne sit tempus illud longum atque productum an breve ac succinctum, non puto, constat ulli.“

8. Reich Gottes und letzte Vollendung.

Am Schluß der siebenten Periode folgen jene eschatologischen Ereignisse, welche das Reich der Herrlichkeit einleiten. Die alles umfassende Verkündigung des Evangeliums ist ein Zeichen des nahenden Weltgerichts, ein Vorspiel des Endes.¹⁾ Wenn alle Reiche der Welt der Kirche unterworfen sind, dann bleibt nur noch übrig, daß das Fleisch und der Tod vernichtet und daß die Kreatur frei wird von der Knechtschaft der Eitelkeit.²⁾ So schreitet das Reich unter dem erhöhten Christus fort zur Verbannung des Teufels in den Abgrund, zur Vernichtung des Leibes der Sünde und zur Auf-erweckung des Fleisches.³⁾ Dies geschieht bei der letzten Posaune, wenn Christus in den Wolken des Himmels kommt.⁴⁾

Man kann sagen, daß die Erwartung der Wiederkunft Christi bei Coccejus zurücktritt vor dem Harren auf den Frühling der Kirche.⁵⁾ Zwar sind die Töne der innigen, persönlichen Sehnsucht nach dem Wiederkehrenden auch vorhanden,⁶⁾ doch wird er das Bewußtsein gehabt haben, daß es seiner Zeitepoche höchstens beschieden sei, den Zusammenbruch des Antichristen und den Völkerabbat zu schauen. Mit Entschiedenheit lehnt er die Lehre vom dreimaligen Kommen Christi ab. Er kennt nur seine zweimalige Erscheinung: im Fleisch und zum Gericht. Es ist darum ausgeschlossen, daß er sich die siebente Periode bereits durch die Wiederkunft eingeleitet denkt.⁷⁾ Nach der Parusie folgen die Akte: Besiegung des Satans, Auf-erweckung, Gericht. Dann erst kommt es zu der „Übergabe des Reiches an den Vater“. Der Beschäftigung mit 1. Kor. 15, 24—28 hat Coccejus viel Sorgfalt gewidmet. Natürlich ist ihm dabei die Schwierigkeit nicht hinreichend bewußt, daß die raumzeitliche Begrenzung unserer diesseitigen Erkenntnis den dogmatischen Aussagen über den Vollendungszustand Schranken setzt. Die beiden Fragen, auf die er im Anschluß an diesen Abschnitt mit eindringender Meditation antwortet, lauten:

¹⁾ Disp. 34 § 17. ²⁾ Cant. 8 § 510. Ultim. § 1501.

³⁾ Ultim. § 1578. ⁴⁾ Apc. 1 § 4.

⁵⁾ Wenn Goeters S. 114 bei der Frage, ob Eodenstein mit Coccejus zusammenhänge, dagegen auch dies geltend macht, „daß in seinen zahlreichen Schriften die Parusie kaum erwähnt wird“, so kann man das gleiche auch bei Coccejus feststellen.

⁶⁾ 3. B. Or. Macc. p. 54^b, Apc. 1 § 4.

⁷⁾ Vgl. 1. Tim. 6 § 65 mit Sa 62 § 34 und Apc. 1 § 4: die consummatio regni geschieht, wenn er mit den Wolken des Himmels kommt.

1. Was heißt: der Sohn wird dem Vater unterworfen?
2. Was bedeutet: der Sohn übergibt dem Vater das Reich?

1. Als einst der Vater dem Sohn das Reich übergab, da hörte er nicht auf zu handeln. Er wurde vielmehr wirksam in vorzüglicher Weise. Er hat Christo alles untergeordnet, so daß ihm nach Gottes Willen alles gehorcht.¹⁾ Die Unterwerfung des Sohnes unter das Gesetz führte dazu, daß wir Untertanen des Sohnes wurden.²⁾ Nun muß die Unterwerfung auch dem Vater gegenüber zur Durchführung kommen. Der Sohn selber ist ja allezeit dem Vater untertan. Aber damit ist der Endzweck noch nicht erreicht. Erst wenn dem Christus alles zu Füßen liegt, wird er im Vollsinn, nämlich im Bereich seiner gesamten Beziehungen, dem Vater unterworfen sein: mit seinem ganzen Leib, Reich und Volk. Dann endlich ist Gott alles in allen. Das ist die noch ausstehende Unterwerfung des Sohnes. Das *ὑποταγῆσθαι* in 1. Kor. 15, 28 bezeichnet etwas Neues, noch nicht Dagewesenes: Fleisch, Sünde und Tod sollen in der Gemeinde niedergeworfen werden, so daß an der Herrlichkeit des Leibes Christi nichts mehr mangelt.³⁾ Noch sind wir in der Niedrigkeit. Es ist uns die Majestät dessen, der selber dem Vater unterworfen ist, noch nicht als Frucht vollendeter brüderlicher Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen zu teil geworden.⁴⁾ Ist ja doch immer noch etwas in den Heiligen, das nicht von Gott ist. Der aus der Sünde stammende Tod hält noch als Zerstörung der Natur die letzte Durchdringung mit Gottesleben im Gebiet der Leiblichkeit auf. Insofern ist noch nicht alle Herrschaft, Gewalt und Macht beseitigt. Würde der Tod, der zur Zeit noch etwas gegen Christus vermag, fort dauern, so würde sozusagen Christus der Todesgewalt in seinen Gliedern unterworfen bleiben. Erst wenn dieser letzte Feind bezwungen ist, kann nichts mehr dem Reiche Abbruch tun.⁵⁾ Wenn also die Kirche von der Gnade des Sohnes ganz erfüllt sein wird, dann wird sie auch von Gott erfüllt sein,⁶⁾ und dann kann man sprechen von dem Reich des Vaters im Vollsinn.⁷⁾

2. Damit ist auch schon beantwortet, was die Übergabe des Reiches an den Vater bedeutet: der Sohn bewirkt endgültig, daß der

¹⁾ 1. Kor. 15 § 132. ²⁾ Foed. § 640.

³⁾ 1. Kor. 15 § 156. ⁴⁾ Foed. § 640.

⁵⁾ 1. Kor. 15 § 136 f. 139. 151 f. 155 f. Foed. § 101.

⁶⁾ 132; vgl. Cant. 8 § 500. ⁷⁾ 136.

Vater voll und ganz in uns herrscht.¹⁾ Coccejus bekämpft hier die Meinung des Trellius, der unter der Übergabe des Reiches versteht: auf das Reich resignieren. Dagegen ist zu sagen: Christus wird nicht zurücktreten vom königlichen Amt, sondern er wird vielmehr durch die Übergabe seinen Herrscherberuf vollenden.²⁾ Die sozinianische Auffassung widerspricht der Schrift, welche sagt, daß seines Reiches kein Ende sein wird (Ps. 110, 1. 4; Hebr. 10, 12).³⁾ Dagegen ist dem Wort des Grotius zuzustimmen, daß Christus einem Legaten gleiche, der die Bürde des Amtes abgelegt habe, um doch die Würde zu behalten.⁴⁾ Man dürfe aber nicht sagen, Christus werde sich fortan des königlichen Mittleramtes entäußern.⁵⁾ Das Mittleramt dauert in seinen Wirkungen ewiglich fort, weil sein Wille, durch den er sein Erbe fordert, niemals feiern kann. Wenn auch die Tätigkeit Christi aussetzen muß, die auf die Erwerbung des für uns wirksamen Verdienstes abzielt, so doch nicht das königliche Mittleramt, denn Christus macht in Ewigkeit lebendig durch sein Verdienst.⁶⁾ Die ewige Bewahrung der Seinen in der Seligkeit kann man aber auch als eine fortdauernde Übergabe des Reiches bezeichnen.⁷⁾ Christus hört aber

1) 136 f. 139. 151 f. 155 f. Foed. § 101.

2) 132.

3) 133; vgl. Beza, Annotationes, p. 238. Meist wird gesagt: nur die qualitas regni, die forma administrationis ändert sich, das regnum oeconomicum et temporale, das regnum militare der zeitweiligen Belehnung wird übergeben, dagegen bleibt das regnum essentielle et naturale, das der Sohn mit dem Vater immer gemeinsam hat, die interna administratio. Vgl. Musculus, In Corinth.; Pareus, Corpus doctrinae christ., p. 669; Alsted, Definitiones theologiae, p. 76; H. Alting, Loci, p. 172; L. Crocius, a. a. O.; Mac-covius, Thes. theol., p. 309; Marejus, Collegium theologicum, p. 145.

4) 156. Geistvoll führt Petr. Martyr aus, Loci communes, II, cp. 17 § 14, p. 416: Der Sohn ist im Auftrag des Vaters ausgezogen, eine aufständische Provinz zu unterwerfen. Nun übergibt er nach Besiegung aller Feinde das Reich als ein beruhigtes und befriedetes. Aber er tritt nicht ins Privatleben zurück, wie es etwa ein römischer Diktator tat, er verzichtet nicht auf sein „excellere, eminere pro caeteris et summum locum tenere“. So wird Christus in Ewigkeit regieren.

5) Daß Christi Mittleramt ein Ende haben werde, sagt Calvin in der Institutio, 2, 355: „Ubi autem consortes coelestis gloriae Deum videbimus qualis est, tunc perfunctus mediatoris officio, desinet patris legatus esse, et ea gloria contentus erit, qua potiebatur ante mundum conditum.“ Das ist auch der Sinn der Bemerkung bei Musculus, In Matth., p. 142: „regnum gloriae non amplius per Christum, sed per seipsum“. Ferner vgl. L. Crocius, Antisocinismus, p. 170.

6) 134 f.

7) Vgl. die in Anm. 1 genannten Stellen.

allerdings auf zu regieren, wie er jetzt regiert, d. h. er wird nicht mehr unter den Feinden herrschen. Dies Reich unter den Feinden war noch nicht das vollendete Reich, weil es ein solches war in der Niedrigkeit, mit interimistischer Unterwerfung unter eine andere Herrschaft. 1. Kor. 15 hat also das Endziel der Ökonomie des Kampfesreiches im Auge.¹⁾ Christus wird aber in Ewigkeit unser König bleiben als Mittler, erstgeborener Bruder und als Haupt, das den Leib fortgesetzt mit Geist und Herrlichkeit durchdringt, wie er zuvor als Haupt des Leibes und Vollführer der göttlichen Heilsökonomie die Erfüllung der Kirche mit Gottesleben bewirkt hat.²⁾

Wie sollte der Sohn zurücktreten, wo doch durch diese Ausführung des Gottesrates die heilige Einheit zwischen Vater und Sohn nicht gelöst, sondern in ihrer erhabenen Wahrheit herausgestellt wird? Es kommt ja in überwältigender Weise jene Bürgschaft zur Erfüllung: der Vater übergibt alles in die Hand des Sohnes und unterwirft ihm alles, damit der Sohn sein Erbe erhalte — der Sohn bemächtigt sich durch die wirkame Kraft des Geistes dieses Erbes, indem er die, welche er vom Vater erlangt hat, diesem unterwirft und fordert, daß sie ihm behütet werden. Wenn wir in einem Leibe mit ihm selig gemacht und durch ihn bewahrt werden, so geschieht das nur kraft dieses ewigen Vertrages.³⁾ Es wird also im Gegenteil die genannte heilige Einheit zur höchsten Offenbarung gebracht. Wenn der Vater durch seine und des Sohnes Gnade die Kirche erfüllen wird, daß sie in vollkommener Heiligkeit und herrlicher Freude mit Gott vereinigt bleibt, dann wird klarer erkannt werden, daß der Vater im Sohn ist und in ihm regiert.⁴⁾ Der Sohn wird im Vater regieren und der Vater im Sohn. Wie die Übergabe des Reiches an den Vater nicht bedeutete, daß der Vater sein Regiment aussetzt, so heißt auch das Zurückkehren des Reiches zum Vater nicht, daß der Sohn aufhört, zu herrschen.⁵⁾

Es kann daher gesagt werden, daß die Gleichung: „Christi Reich ist Gottes Reich“ durch diesen letzten Akt vollends herausgestellt wird. Wie jene Tätigkeit des Vaters, durch die er die Kirche selig macht, um in ihr verherrlicht zu werden, das Reich Gottes im vollkommenen Sinne zu nennen ist, so heißt sie auch Reich Christi im Vollsinn, denn dieselbe Wirkamkeit kommt dem Sohn zu und vollendet sich mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit.⁶⁾

¹⁾ 136, 156. Foed. § 101.

²⁾ Foed. § 640.

³⁾ Foed. § 639 f.

⁴⁾ Foed. § 639.

⁵⁾ Luc. 1 § 6, Sa 97 § 1.

⁶⁾ Foed. § 641.

Die letzte Stufe des Gottesreiches ist das Herrlichkeitsreich, in dem die Gemeinde teil hat an der Glorie Gottes. Das ist der glückselige Stand der Kirche nach der Auferweckung, wo sie frei ist von allem Kampf.¹⁾ Eine Beschreibung des Herrlichkeitsreiches gibt er nicht. Das betreffende Kapitel der Summa²⁾ ist von vielsagender Kürze. Die Heiligen werden nach der Auferstehung dauernd mit Christo im Himmel sein. Das ist alles, was Coccejus über die Vollendung sagt.³⁾

9. Das Reich Gottes in seinem Verhältnis zu Kirche und Staat.

a) Die Definition der Kirche.

Diejenige Fassung des Kirchenbegriffs, die der Grundposition des Coccejus am meisten entspricht, ist die heilsgeschichtliche. Sie kommt besonders in der Summa zur Geltung. Dort geht er aus von der עדה (Ps. 82, 1) des Alten Testaments, mit der die Kirche des Neuen Testaments verglichen wird.⁴⁾ Jene war die convocatio Dei, aber sie war nicht frei von den Scheingöttern. Deren Herrschaft aber ist nunmehr gebrochen. Aus dem Gegensatz gegen den Stand des Alten Testaments gewinnt er jetzt seinen Kirchenbegriff. Die Kirche des Neuen Testaments ist nicht mehr die Menge, die einem alttestamentlichen Gebieter oder einer entsprechenden Instanz gehorcht. Sie ist vielmehr die Kirche des lebendigen Gottes, das heißt die Menge, die das Wort des alleinigen Gottes selber hört und ihm glaubt und die durch den Glauben an ihn geeint ist. Sie ist zusammengeschart im Namen Christi, um sein eigenes Wort zu künden und zu vernehmen und seine Befehle auszuführen. Außer ihm erkennt sie nichts an. Jehova ist ihr Richter, Gesetzgeber und König.⁵⁾

Dieser nicht nur heilsgeschichtlich gewonnene, sondern auch bereits vom Geist der Polemik genährte Kirchenbegriff wird, das ist seine praktische und aktuelle Bedeutung, sofort gegen Rom gekehrt. Wird ja doch eben dort der Unterschied der Testamente verkannt. Das Prinzip des Gegensatzes aber, die Parole der Freiheit, wird so einseitig gehandhabt, daß die Summa und die Hauptschrift kaum ein-
gehn auf die äußere Kirche und ihre Kennzeichen. Das geschieht

¹⁾ Act. 14 § 3, 1. Cor. 6 § 25.

²⁾ Sa 97.

³⁾ Hag. 2 § 17.

⁴⁾ Sa 74 § 49 f., 78 § 3; vgl. R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, S. 176: Coccejus hat zum ersten Male den Unterschied zwischen der alttestamentlichen עדה und der Gemeinde Christi festgestellt.

⁵⁾ Sa. 74 § 51.

aber wohl in den Aphorismi und in der Schrift De ecclesia et Babylone, die von den bisherigen Beurteilern des Coccejaniſchen Kirchenbegriffs überſehen worden iſt. Die Verachſämung der konkreten Kirchenfragen in den beiden grundlegenden dogmatiſchen Schriften iſt wiederum nur zu verſtehen aus der Umbiegung der dogmatiſchen Frageſtellung ins Bibliſch-Theologiſche. Er will möglichſt im Rahmen der Schriftausagen bleiben, darum geben die neutesta-mentlichen Worte, beſonders die pauliniſchen über den Leib Chriſti, ihm die Wegweiſung. Das fördert begreiflicherweiſe die Bevorzugung des Reiches vor dem Kirchenbegriff. Die Kirche aber wird im weſentlichen zur Gemeinſchaft der Gläubigen, und er zeichnet ein Bild, das auf den neutesta-mentlichen Glaubensausa- gen über die Gemeinde fußt und das ihn ganz nahe an die pietiſtiſche Auffaſſung heranbringt. Wo Gläubige ſind, um das Wort des einen Gottes geſchert, im Glauben geeint, das Wort verkündend, Gott allein gehorchend, da iſt die Kirche.

Neben der heilsgeschichtlich eruierten Kirchendefinition ſteht aber noch eine andere, die etymologiſch gewonnene: ecclesia kommt von *ἐκκλησία* und bedeutet die Verſammlung derer, die zu Gott hinzutreten, die Menge der in Gottes Gemeinſchaft berufenen Heiligen, die dem Bundesruf Folge geleistet haben. Dadurch werden die Berufenen zu einer multitudo congregata, conscripta, ad conveniendum parata.¹⁾

Die Kirche iſt demnach die Menge der Berufenen, Erwählten und Gläubigen.²⁾ Es gibt Berufene, die nicht Erwählte ſind, Erwählte, die nicht Berufene, Berufene und Erwählte, die nicht Gläubige ſind.³⁾ Bei dem Gebrauch von „berufen“ ſcheint zunächſt eine Unklarheit vorzuliegen. Einmal wird geſagt, es könnten dieſe Berufenen ſolche ſein, die nur „Gott ſchmeicheln“, die alſo allein durch ein äußerliches Bekenntnis zu der Kirche im weiteren Sinne gehören, welche auch ſolche Glieder hat, die Chriſti Namen lügneriſch im Munde führen.⁴⁾ Dann kann aber doch die Berufung nicht einen Gnadenakt Gottes bezeichnen. Auf der andern Seite werden die Berufenen wiederum als ſolche beſchrieben, die durch innere Überzeugung glauben, weil die Berufung durch das Wort der Einladung und die Macht des Geiſtes ſie herzuführen.⁵⁾ Die Unſtimmigkeit wird gelöſt

¹⁾ Praef. zu Apoc. p. 32, Sa 78 § 3 f. ²⁾ Eccl. Bab. § 9.

³⁾ Aph. br. 29 § 3. ⁴⁾ Aph. pr. 39 § 5.

⁵⁾ Pot. § 7, Eccl. Bab. § 12. Dieſe Schwierigkeit hat wohl R. Seeberg empfunden, wenn er a. a. O. S. 176 ſchreibt: „Die Berufung wird der Erwählung gegenüber ihrer Heilsbedeutung beraubt.“

durch die Beobachtung, daß Coccejus zweierlei Berufung unterscheidet: die Berufung durch das Dekret und die durch den Geist. Letztere erst ist das wirksame, zum Glauben führende Eingreifen Gottes.¹⁾ Klarer wird das, was er meint, bei der Erwählung. Die Erwählten gehören zur Kirche nach Bestimmung und Schenkung des Testaments, aber solange sie nicht wiedergeboren sind, sind sie ferne von Christus und unter dem Zorn.²⁾ Es gibt also Auserwählte außerhalb der Kirche.³⁾ Aus den Erwählten müssen Glaubende werden. Darum kann er sagen, daß die Erwählten bezw. Berufenen die eigentliche Kirche nicht konstituieren.⁴⁾

Eigentlich genommen ist die Kirche die Schar der Gläubigen, Gerechten, Heiligen, der Knechte Gottes, sie ist das Volk und Haus Gottes, in dem dieser als Familienvater waltet.⁵⁾ Nur im weiteren Sinne wird auch die Schar der Bekennenden Kirche genannt.⁶⁾

Demgemäß unterscheiden die Aphorismi die Schar der Bekennenden und die der Berufenen (klarer wäre es, zu sagen: der Gläubigen). Die Schar der Berufenen, Gläubigen und Erwählten befindet sich inmitten der Bekennenden, und nur dieser Kern berechtigt dazu, sie alle Kirche zu nennen.⁷⁾ Nicht jede beliebige Schar von Bekennern des Namens Christi darf Kirche heißen, sondern nur die, in der Gläubige und Heilige enthalten sein können. Das zeigt wieder: die Kirche ist da, wo Gläubige sind.⁸⁾ Es läßt sich zwar nicht hindern, daß solche darunter sind, die nur zum Schein den Namen Christi nennen. Die entscheidende Frage bleibt aber die, ob sich die Gläubigen mit ihnen vermischen können. Das Ganze ist also synekdochisch Kirche zu nennen, aus schuldiger Liebe gegen die Schar der Glaubenden, die in erster Linie die Berechtigung zu dieser Bezeichnung abgeben.⁹⁾

Bilden die Gläubigen den Kern der Kirche, so sind nun doch die andern Bekenner nicht etwa nur Spreu, vielmehr sind die Grenzen

¹⁾ Vgl. Sa 42 § 27 f.

²⁾ Eccl. Bab. § 12.

³⁾ ib. § 13.

⁴⁾ Aph. br. 29 § 3.

⁵⁾ Eccl. Bab. § 9, 11; Prf. Dan. p. 312; Pot. § 2; Cant. 1 § 48; Disp. 30 § 14; Eph. 5 § 48.

⁶⁾ Psalm. 93 § 5, p. 295.

⁷⁾ ib. cf. Aph. pr. 39 § 3, 5, 10.

⁸⁾ R. Seeberg, S. 176 findet mit Recht hier eine „charakteristisch reformierte Veränderung der lutherischen Grundposition“. Coccejus sagt nicht: wo das Wort ist, da sind auch Gläubige, sondern er geht von dem Tatbestand des Vorhandenseins der Gläubigen aus, die das wirksame Wort beweisen.

⁹⁾ Eccl. Bab. § 10.

fließend und außer dem Blick auf die Gläubigen berechtigt zu der Bezeichnung Kirche doch auch die Liebe, welche alles für die andern hofft.¹⁾ Zur Kirche gehören auch die Kinder der Bekenner der Wahrheit — dies ist ebenfalls wiederum ein Urteil der hoffenden Liebe.²⁾

An Stelle des Titels Berufene und Bekenner braucht er auch die Bezeichnung innere oder unsichtbare und äußere oder sichtbare Kirche. Aber auch hier handelt es sich nicht um eine Zerlegung in Grade oder Teile, das eine ist vielmehr im andern enthalten.³⁾ Das Band der inneren Kirche ist der eine Geist und der eine Glaube.⁴⁾ Sie besteht zu allen Zeiten und Orten, sie ist ein Leib, nämlich der Leib Christi. Sie ist teils im Himmel, teils auf Erden,⁵⁾ aber gleichwohl eine organische Einheit.⁶⁾ Diese innere Kirche ist Kern und Ausgangspunkt. Aus der Einpflanzung in Christus und der Gemeinschaft mit den Heiligen ergibt sich erst die äußere Gemeinschaft mit den Gläubigen. So geht die sichtbare Kirche hervor aus der unsichtbaren.⁷⁾ Sie ist insofern unsichtbar, als nicht jeder einzelne Gläubige festgestellt werden kann.⁸⁾ Es steht nur insgemein fest, daß Gott sein Volk auf Erden hat.⁹⁾ Allein der Gläubige weiß, daß er glaubt.¹⁰⁾ Nur aus der Schrift heraus und auf Grund des Glaubens kann man reden von gläubigen Gemeindegliedern und Dienern am Wort.¹¹⁾ Ebenso wenig wie man sagen kann: hier ist das Reich Gottes, ebenso wenig kann man feststellen: das tut die Kirche und das tut sie nicht.¹²⁾ So ist also die wahre Kirche nach ihrer eigentümlichen und ursprünglichen Form unsichtbar und ein Gegenstand des Glaubens, sie wird mehr geglaubt als gesehen, sie ist allein Gott bekannt, von der Welt aber wird sie verfolgt und nicht als solche erkannt. Auch beim Kirchenbegriff ist Coccejus bemüht, das „allein durch den Glauben“ durchzuführen.¹³⁾

Jedoch diese Kirche bleibt hier auf Erden nicht unsichtbar im Sinne der Wirkungslosigkeit. Sie macht sich bemerkbar¹⁴⁾ durch die Früchte des Glaubens, nämlich Bekenntnis und Wandel. Es findet statt eine Kundmachung des Wortes Gottes, das in der Berufung zu

¹⁾ Pot. § 8. ²⁾ Aph. br. 29 § 21. ³⁾ ib. § 5; Aph. pr. 39 § 3, 5.

⁴⁾ Aph. pr. 39 § 6; vgl. Aph. br. 29 § 6. ⁵⁾ Aph. br. § 7.

⁶⁾ Sa 78 § 6. ⁷⁾ Pot. § 24. ⁸⁾ Sa 78 § 7. ⁹⁾ ib.

¹⁰⁾ Col. 3 § 21. ¹¹⁾ Pot. § 19. ¹²⁾ Col. 3 § 21.

¹³⁾ Sa 78 § 5, 7; Foed. § 528; Col. 3 § 21.

¹⁴⁾ Aph. br. § 17.

uns kommt. Serner kommt es zu einer Kundmachung der Bewährten, indem die Häresien und Ärgernisse ans Licht gestellt werden.¹⁾ Er versäumt nicht, hinzuzufügen, daß die Beurteilung dieser Wirkungen als Äußerungen der wahren Kirche wiederum Glauben erfordern. Der Zweck solcher Feststellungen ist ja nur der, daß von dem Begriff „unsichtbare Kirche“ alles Mißverständnis abgewehrt werden soll. Wo Coccejus aber neben die innere die äußere Kirche stellt, nennt er als Band dieser Gemeinschaft Greifbareres: das Band der äußeren Kirche ist das Bekenntnis zu Gott, das durch den Gebrauch der Sakramente kundgemacht und durch die Kirchenzucht vor Verderb der Lehre und Sitte bewahrt wird.²⁾ Bei der äußeren Kirche wird zwischen Universal- und Partikularkirche unterschieden.³⁾ Die letztere kann aufhören, Versammlung der Gläubigen zu sein, wenn Heuchelei und Lüge in ihr Platz greifen.⁴⁾ Dagegen ist niemals die Lage denkbar, daß nirgends auf der Erde Gläubige sind.⁵⁾

Das einzige Haupt der Kirche ist Christus und kein Mensch. Dies Haupt regiert die Kirche nicht allein nach ihrer geistlichen, sondern auch nach ihrer äußeren, sichtbaren Gestalt, denn von ihm kommen Wort, Berufung und Gnadengaben. So übt Christus als das Haupt inneren und äußeren Einfluß. Durch ihn wird die Kirche zum „Subjekt“ der Erwählung, Erlösung, Kindschaft, Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung.⁶⁾

Weil sein polemisches Anliegen, daß die Kirche romfrei sein soll, bei der Bestimmung des Kirchenbegriffs ein wesentliches Moment bildet, müssen wir von neuem den Blick mit ihm auf diese Frage lenken.

b) Die römische Kirche.

Der römischen Kirche durfte vor der Reformation der Titel „katholische Kirche“ nicht vorenthalten werden, solange, als die Gläubigen in ihr waren und in ihr zu bleiben vermochten.⁷⁾ Sie war aber niemals die wahre Kirche — obwohl sie „in der Kirche“ war, d. h. mit Gläubigen vermischt war.⁸⁾ Nur darum also, weil es schon vor der großen Trennung Glaubende gab, die das Wort Gottes

¹⁾ Sa 78 § 7. Das Verhältnis von unsichtbarer und sichtbarer Kirche bestimmt Amesius ganz ähnlich, vgl. Goeters, S. 75.

²⁾ Aph. br. 29 § 10; Aph. pr. 39 § 7. ³⁾ Aph. br. 29 § 11.

⁴⁾ ib. § 18. ⁵⁾ § 19.

⁶⁾ Sa 77 § 1; Aph. br. 29 § 1 f.; Aph. pr. 39 § 1 f. So auch Amesius, vgl. Goeters, S. 74. ⁷⁾ Pan. p. 26^a. ⁸⁾ Pot. § 174.

und das Zeugnis Jesu hielten, konnte diese Schar der Bekenner, in der so viel Unkraut wucherte, Kirche genannt werden, nämlich synekdochisch und auf Grund der Hoffnung, die ihre gläubigen Glieder für die andern hegten.¹⁾ Es wird ja auch vom Antichristen gesagt, daß er, obwohl selber ungläubig, doch im Tempel Gottes, der Kirche sitze.²⁾ So kann der unversöhnliche Gegner Roms sogar die einstige Ausbreitung der katholischen Weltkirche in allen Zonen und Weltteilen als ein Zeichen des Reiches Christi werten, weil hier doch auch wahres Bekenntnis des Christusnamens zur Geltung kam.

Aber der „Großstaat“ eignet sich in dem Maße mit Unrecht den Namen Kirche an, als dieser zur Staatsverfassung geworden ist, in welcher Gesetzgebung und hierarchische Zuchtherrschaft, die Wurzel aller Schädlinge wahrer Gemeinschaft, das Regiment Christi verdrängt haben.³⁾ Wir können uns darüber kurz fassen, weil schon in der Periodenlehre die entscheidenden Punkte aufgezeigt wurden. Wir sahen, wie die antichristliche Entwicklung der Kirche dadurch einsetzte, daß die heuchelnden Nationen in die Schar der Gläubigen, in den Gottesstaat eindringen. Sie haben mit den Gläubigen das Äußere gemeinsam: die Nennung des Namens Christi, das Bekenntnis des christlichen Glaubens, die Sakramente, das Zusammenkommen im Gottesdienst. Aber sie treten den Gottesstaat mit Füßen und bringen jene Vermischung der Kirche mit der Bestie zustande, die babylonische Gefangenschaft genannt werden muß. Schon in der Apostelzeit bereitet sich dieser Abfall vor. Dennoch wird unter der Herrschaft des Tieres noch das Wort Gottes bis zu einem gewissen Grade bewahrt, sonst hätte es keine Kirche mehr gegeben.⁴⁾ Wenn aber nach Babylons Fall die Vereinigung der Häretiker und Abgefallenen Kirche genannt wird, so ist das ein Mißbrauch.⁵⁾ Der deutlichste Beweis dafür, daß hier ein bloßer Kirchenwahn vorliegt, ist das Papsttum. Da es kein menschliches Haupt der Kirche gibt, kann auch der Papst nicht so genannt werden. Er hat dazu weder Berufung noch Gaben und ist persönlich oft derart, daß er nicht einmal Glied der Kirche heißen kann.⁶⁾

c) Die anstaltliche evangelische Kirche.

Toccejus ist verkannt worden, wenn man meinte, er fasse die Kirche nur als einen Idealbegriff auf. Er spricht ausdrücklich und

¹⁾ Sa 83 § 12; Pot. 30 § 137—139, 141, 153, 155.

²⁾ Pot. 30 § 155.

³⁾ Sa 73 § 6, 78 § 8; Pot. 29 § 45; Pan. p. 27^b.

⁴⁾ Sa 81 § 2 f., 9; 83 § 5.

⁵⁾ Aph. pr. 39 § 9.

⁶⁾ Aph. br. 29 § 14.

gern von der ecclesia euangelica reformata. In ihr kommt die Universalität des Gottesreiches zur Geltung, die durch Abschaffung der Hierarchie ermöglicht ist. So kann die neue evangelische Kirche für alle Vermittlerin des Reiches Gottes¹⁾ werden.

Christus baut und regiert seine Kirche durch das geordnete Amt des Wortes.²⁾ Die durch die Obrigkeit berufenen Lehrer sollen mit Zustimmung des Presbyteriums und Volkes ernannt werden.³⁾ Die Diener der Kirche dürfen nicht Herren des Glaubens und Zuchtmeister, sondern müssen Väter sein. Die Anschauung, daß der Klerus die Kirche repräsentiert, soll man Babylon überlassen.⁴⁾ Die einzelnen Glieder der Kirche sind nicht den Hirten, sondern Christo unterworfen. Sie sind keines Menschen Untertanen und Eigentum. Die Pastoren sind da für die Gemeinde, sie sind verpflichtet, zu ihrem Heil und Besten zu dienen.⁵⁾ Coccejus ist ein Gegner der „Pastorenkirche“ und bietet echt reformierte Gedanken über das Amt.

Das Presbyterium, dessen selbständiges Zusammenkommen gesichert bleiben soll,⁶⁾ hat Kirchenzucht zu üben nach der Regel von Matth. 18. Sie besteht in Ermahnung, Suspension und Exkommunikation.⁷⁾ Doch kann die Kirche in ihren Zuchtmaßnahmen irren.⁸⁾ Die Zuchtübung ist nach dem Neuen Testament der Kirche und den Gläubigen anbefohlen.⁹⁾ Das einzige Mittel der Zurechtweisung ist das Überführen. 1. Kor. 5, 5 ist ein Gebot der Liebe.¹⁰⁾

Die geordnete Leitung der Kirche geschieht durch das Zusammenwirken von Hirten und Ältesten. Sie haben das Amt von Christus und seinem Geiste, die Berufung von der Kirche durch die Ernennung des Presbyteriums, die Zulassung durch die Obrigkeit, die Handauflegung durch die ganze Kirche.¹¹⁾ Weil alle Machtherrschaft und Befehlsgewalt in der Kirche des Neuen Testaments abgeschafft ist,¹²⁾ kann es sich bei dem Verhältnis zur Leitung nur handeln um ein Willfahren der Liebe, Klugheit und Mäßigung ihrem Rat gegenüber. Wenn wir nach der Bergrede dem Feinde willfahren sollen, so gilt das doch um so mehr dem Bruder und Führer gegenüber, der uns einen Rat gibt und uns das zu tun bittet, was uns nütze ist. Aber es kommt hier nur eine väterliche, häusliche und bürgerliche Autorität in Frage.¹³⁾ Freilich muß für die Kirche eine bestimmende Ordnungs-

¹⁾ Zach. 14 § 30.

²⁾ Foed. § 354.

³⁾ Sa 77 § 25.

⁴⁾ § 20.

⁵⁾ Pot. § 16.

⁶⁾ Sa 77 § 25.

⁷⁾ Aph. br. 29 § 25, Sa 76 § 15 ff.

⁸⁾ § 26.

⁹⁾ Sa 76 § 15.

¹⁰⁾ § 18 f., Eccl. Bab. § 34.

¹¹⁾ Aph. br. 29 § 23.

¹²⁾ ib. § 13, Sa 76.

¹³⁾ Sa 76 § 9.

instanz bestehen bleiben. Es gibt eine Regel für das Handeln des einzelnen und der Gemeinschaft, die auf vereinbarte Verordnung zurückgeht. Hierbei wird an 1. Kor. 14, 40 erinnert — es soll alles mit Anstand und in Ordnung zugehen.¹⁾ Den Führern ist nur dann nicht zu gehorchen, wenn sie ein Joch auferlegen, das gegen die Freiheit in Christus ist.²⁾

Die Classen und Synoden sind dazu da, die Gemeinschaft der Einzelkirchen³⁾ zu befestigen. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem Gesetz des Leibes Christi. Wenn Streitigkeiten auf den Kirchensammlungen beizulegen sind, so soll das nicht mit herrischem, juristisch-gesetzgeberischem Anspruch geschehn, sondern, wie alle kirchliche Einrichtung, im Geiste des Dienstes.⁴⁾

¹⁾ § 10.

²⁾ § 13.

³⁾ Coccejus nennt wohl die Einzelkirchen, die zusammengeschlossen sind zur Gemeinschaft. Es fehlt ihm aber die kongregationalistische Tendenz des Amesius, vgl. zu diesem Goeters, S. 75. Noch viel weniger ist er in kirchlicher Hinsicht Independent, wie Labadie in seiner letzten Periode, weil sein Kirchenbegriff nicht zu der Forderung führt, daß die Gemeinde als Sammlung von nur Wieder-geborenen die sichtbare Erscheinung des Gottesreiches sein soll. Er unterscheidet sich aber auch von den kirchlichen Reformern seiner Zeit (Voetius, Lodenstein usw.), weil ihm die praktische Aktivität nach dieser Seite, die zur Präzision führt, abgeht. Wohl aber konnte seine zunächst rein biblisch gefaßte Grundforderung, daß die Kirche möglichst die Herrschaft Gottes zu verwirklichen habe, in praktische, aktive Kirchlichkeit umgesetzt werden, was dann auch durch die spätere Verbindung von Coccejanismus und Voetianismus in der Tat geschah. — Was die Konventikelfrage betrifft, nimmt er gegen Labadie und seine Bestrebungen Stellung, in den Jahren 1668 und 1669: „Labadaeus, ut videtur, non cum bono ecclesiae venit in has partes. Unicus ipsius zelus est, alios digito notare. Quo vitio jam satis laboramus. Deus faxit, ut ex illo malo oriatur bonum“ (Ep. A. 434 an Guil. Anslarius). „Quis exitus futurus sit Labadiani negotii, Deus novit. Videtur is venisse dux illis, qui ecclesiam ex arbitrio suo volunt constituere, et non sunt contenti regulis Christi. Quibus nihil rectum videtur, nisi quod ipsi faciunt (Ep. A. 469, an Franz. Burmann). Vgl. noch „more Labadiano“ in Ep. 179 (an Jak. Alting). Für jede Art von Bibelforschung in der Kirche, besonders auch in catechisationes und colloquia privata inter paucos de pietate hat sich Coccejus schon in Friesland ausgesprochen (Cons. ag. p. 503, sub VII), doch sind damit nicht Konventikel gemeint, sondern katechetische collegia prophetica. Sa 77 § 25: Licet interim et paucis convenire fas sit in nomine Christi — könnte man so auffassen, der Zusammenhang spricht aber vom Presbyterium. Retz, S. 12, will 1. Cor. 14 § 104 ff. für die Konventikel verwenden, doch mit Unrecht.

⁴⁾ Aph. br. 29 § 24, Sa 77 § 32, 34. Über die Classes und Synodi sagt er: Habent jus de doctrina et verbo Dei (cum demonstratione ad conscientiam) judicandi, leges ordinis causa ferendi, quae nec impiae sint, nec novum cultum inducant, neque libertati Christianae praejudicent.

d) Kirche und Obrigkeit.

Wie ist das Verhältnis der Kirche zum Staatswesen zu bestimmen? Schon die Periodenlehre läßt zweierlei hervortreten, was durch eine Fülle von weiteren Belegen bestätigt werden könnte. Das ist einmal dies: das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, es ist nicht gefesselt an weltliche Dinge,¹⁾ Christus regiert nicht durch weltliche Mittel.²⁾ Er ist kein König wie Herodes, Cäsar und der Partherkönig, herrscht nicht durch Gesetze, unterjocht nicht durch Waffen, zwingt nicht zu fleischlichen und äußerlichen Handlungen. Er hat kein Staatswesen, er benötigt keine beherrschende Zentrale wie Rom.³⁾ Das Reich Gottes gehört nicht einer bestimmten Nation, es ist nicht verknüpft mit einem irdischen Erbe.⁴⁾ Es ist ewig und wird nicht in Zeiträume dieser Welt eingeschlossen.

Diese Antithese — das ist keine Frage — bezweckt aber vornehmlich die Ablehnung der römischen Kirche, welche die Art eines weltlichen Staates und einer Zwangsherrschaft zeigt.⁵⁾

Dagegen wird auf der andern Seite nicht etwa ein unversöhnlicher Gegensatz zu den Weltreichen in dem Sinne konstatiert, daß diese nicht gerade als irdische Reiche dem Gottesreich dienen könnten. Vielmehr ist sogar dies das Ziel der nächsten Entwicklung der Ereignisse vor der Parusie. Und das ist gerade darum möglich, weil das Reich nicht von dieser Welt ist, vielmehr: „quia cum illis regnis concurrat“. Darum ruft es keine Teilung in den irdischen Reichen hervor und beseitigt sie nicht — sie müßten sich ihm denn entgegenstellen.⁶⁾

Diese beiden Seiten der Betrachtung sucht Coccejus bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Obrigkeit in Einklang zu bringen. Besonders befaßt er sich dabei mit der Frage: „Könige und Kirche“. Den Herrschern räumt er im allgemeinen dieselben Funktionen ein wie dem bürgerlichen Magistrat. Er schlägt auch hier den Weg heilsgeschichtlicher Betrachtung ein und konstatiert einen Unterschied der Testamente. Unter den Königen des Alten Testaments ward das Reich Gottes verdunkelt. Nicht so im Neuen Testament, wo die Kirche unter christlichen Herrschern steht.⁷⁾ Die Obrigkeit ist göttlich verordnet und hat von Gott das Schwert.⁸⁾ Auch ein un-

¹⁾ Psalm. 44 § 4.

²⁾ Psalm. 93 § 5.

³⁾ Joh. 18 § 64 f., Psalm. 93 § 5.

⁴⁾ Dan. 2 § 33 f.

⁵⁾ Psalm. 93 a. a. O., Esai. 43 § 7. Foed. § 535—37.

⁶⁾ Dan. 2 § 33.

⁷⁾ Psalm. 93 § 5.

⁸⁾ Aph. br. 30 § 2, 5.

gläubiger Magistrat kann gesetzmäßig sein.¹⁾ Christus will in seinem Reich Könige und Fürsten haben, die mit dem Schwert die Seinen verteidigen, daß sie nicht in die Hände der Feinde fallen, — wenn auch der Christus, welcher dem Widersacher anheimfällt, darum doch König bleibt.²⁾ Die Prophetie sieht es voraus: Könige sollen die Pfleger, Königinnen die Ammen der Kirche sein (Jes. 49, 23). Sie werden nach Apok. 21, 24 ihren Ruhm in den Gottesstaat bringen. Worin besteht dieser Ruhm? Darin, daß das Reich Gottes in ihren Völkern blüht.³⁾ Wenn sie nun aber auch die Kirche hegen und pflegen, so sind sie doch nicht Könige über die Kirche.⁴⁾ Dieser Name gebührt Christus allein.

Die Aufgaben und Schranken bei der Betätigung von Herrscher und Magistrat für die Kirche sind, wenn wir zusammenfassen sollen, folgendermaßen zu beschreiben:

1. Der staatliche Schutz hat für das Gedeihen der Kirche zu sorgen, indem er Sicherheit, Frieden, gleiches Recht und Eintracht hütet, die Gottesfürchtigen ehrt, die Zügellosen in Schranken hält und das Aufwachsen von Verführung und Ärgernissen hindert.⁵⁾

2. Die Obrigkeit hat Einfluß auf die Leitung der Kirche. Sie soll für die Durchführung einer guten Kirchenordnung sorgen. Die Kirche schuldet ihr Rechenschaft über ihr Regiment. Die weltliche Instanz genehmigt die Diener der Kirche und weist sie zurück, besoldet sie aus Staatsmitteln, kann solche Lehrer und Leiter, die Anstoß geben, entfernen und ihnen den staatlichen Gehalt entziehen. Ferner beruft sie die Synoden ein, schützt auf ihnen die Ordnung und vereidigt ihre Mitglieder.⁶⁾

3. Sie führt weiter die Aufsicht über Lehre, Sitte und Kultus der Kirche. Sie hat für rechte Lehre zu sorgen und gegen falsche Lehre und Gottlosigkeit zu kämpfen. Die Kirche schuldet ihr Rechenschaft über ihre Lehre. Die Obrigkeit kann die Untertanen sogar zwingen, die gesunde Lehre zu hören. Aber nicht nur über Irrlehre kann man bei ihr Klage führen, sondern auch in causa morum und hinsichtlich der *judicia ecclesiastica*. Ferner hat das weltliche Regi-

¹⁾ ib. § 6. ²⁾ Joh. 18 § 66. Hier geht er ganz in Calvins Spuren: 47, 404.

³⁾ Sa 78 § 1, 17. Daß die Könige Schirmherren der Kirche sein sollen, hat Coccejus immer wieder wie Calvin betont, vgl. diesen 24, 357; 31, 669; 37, 210 f.

⁴⁾ Sa 78 § 16. ⁵⁾ Aph. br. 30 § 1; Psalm. 93 § 5; Sa 78 § 18.

⁶⁾ Aph. br. 30 § 16, 21 f.; Psalm. 93 § 5; Sa 78 § 18, 20.

ment der Entheiligung des Sabbats und der gottesdienstlichen Zeiten zu steuern und die Stätten des Kultus zu schützen.¹⁾

4. Die Herrschaft der Obrigkeit fällt jedoch dahin in den Dingen, in denen das Reich Gottes eigentlich besteht. Sie kann nicht wie die alttestamentlichen Könige den Glauben gebieten oder zu ihm zwingen,²⁾ darf keinen neuen Kultus einführen und vor allem nicht die Freiheit des Evangeliums bedrohen. Die Könige sind nicht Herren der Kirche in Dingen, die Gott angehen. Sagt der König sein Amt recht auf, so macht er sich die Kirche nicht untertan, wodurch er sie ihrem König Christus entfremden würde, sondern er sorgt dafür, daß Gott die schuldige Verehrung zukommt. Das bringt aber ganz bestimmte Schranken mit sich: die Obrigkeit kann nicht das offizielle Amt eines Dieners der Kirche ausüben. Sie muß sich selbst, wenn sie auch den Hirten nicht untertan ist, doch den kirchlichen Verordnungen unterwerfen, unbeschadet der Ehre und des Gehorsams, den man ihr schuldet. Drängt sie der Kirche anstößige Prediger auf, so braucht diese nichts mit ihnen zu schaffen zu haben. Verstößt sie gegen die Verträge und Gesetze des Staates, so kann sie von denen gerichtet werden, die dazu verordnet sind.³⁾ Eine gläubige Obrigkeit wird nicht ihre Macht in der Kirche zur Geltung bringen, sondern nur von dem Bruderrecht Gebrauch machen.⁴⁾

5. Insbesondere soll der König daran denken, daß er Gottes und der Kirche Diener ist. In der kirchlichen Gemeinschaft darf er nicht vergessen, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern ist. Alle, die da zusammenkommen, sind als Privatleute anzusehn und nicht nach ihrer politischen Stellung einzuschätzen. Wenn es gilt, gegen Diener der Kirche disziplinarisch vorzugehen, so tut er gut, die richterliche Vollmacht dem Kollegium der Leitung anzuvertrauen, denn er soll bei allem sorgfältig darauf bedacht sein, daß nicht dem Reiche Christi Eintrag geschieht, indem es in eine weltliche Herrschaft verwandelt wird. Die Hauptsache bleibt, daß er selber durch sein Bei-

¹⁾ Aph. br. 30 § 13, 16, 17, 23.

²⁾ Die beiden Sätze in Aph. br. 30 § 17, 20 setzt er nebeneinander: *Magistratus potest subditos cogere, ut audiant sanam doctrinam* und: *Neque potest fidem imperare, aut ad eam cogere.*

³⁾ Hier macht er einen vorsichtigen Zusatz: *aliter est, si populo de hoc remedio tyrannidis non sit prospectum!* Diese Bemerkung ist aber keine Stellungnahme zum Problem der Monarchomachie.

⁴⁾ Psalm. 93 § 5, Sa 78 § 18, Aph. br. 30 § 25 f., 24, 27, 19.

spiel den Namen Christi bekennt, sich mit der Gemeinde im Gottesdienst versammelt und sich von Gottes Wort überführen läßt.¹⁾

e) Reich Gottes und Kirche.

Warum Coccejus' Reichsauffassung nicht vornehmlich auf eine jetzt zu bewirkende neue Kirchengestalt und ihre reinliche Abgrenzung vom Staat drängt, das wird noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß sein Reichsbegriff das Herrschen Gottes als wirksame Handlung, nicht aber den Bereich der Herrschaft in den Vordergrund stellt.

Wir können jetzt erst abschließend die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Reich Gottes und Kirche behandeln. Wir sahen, daß die Hauptdefinition zwar nicht ausreicht, um die ganze Fülle der Gottesreichgedanken zu fassen. Doch empfiehlt es sich, hier von ihr auszugehen, weil in ihr eine Aussage über die Kirche enthalten ist. Das Reich Gottes ist nach ihr der Stand der Kirche unter dem erhöhten Christus. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Wesen und Grundeigentümlichkeit der Kirche im Neuen Testament bestimmt wird durch die Herrschaft des Höchsten. Ihre innerste Haltung und Stellung gewinnt sie dadurch, daß sie sich der Wesensart des Reiches erschließt. Besonders wird in diesem Zusammenhang betont, daß ihr Stand an der Freiheit sein entscheidendes Merkmal hat, weil er besteht in dem Ernstmachen mit der Grundtatsache, daß Gott allein regiert. Coccejus faßt das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche nicht so auf, daß man interpretieren müßte: die Kirche ist die innerzeitliche Erscheinung des Reiches Gottes, das selbst zunächst überirdische Wirklichkeit ist, dann aber durch eine besondere Kirchengestalt als Herrschaft des alleinigen Gottes in die Zeitlichkeit hineinwächst. Das Reich Gottes ist ihm vielmehr die neue Lebenswirklichkeit der Kirche. Freilich ist die Kirche das Organ der Gottesgeschichte im Neuen Testament, aber wenn es heißt: das Reich sei ein *status ecclesiae*, so besagt dies vor allem: als Grundelement und Kerngehalt kommt für sie nur in Betracht das „Gott allein“ und damit die Freiheit des Reiches Gottes. In der Hegelschen Zeit würde man gesagt haben: Coccejus läßt das Reich Gottes die Idee der Kirche sein. Aber diese Ausdrucksweise brächte eine fremde philosophische Kategorie in sein System der göttlichen Wirklichkeiten. Immerhin bietet sie Analogie und Hilfslinie zum Verständnis der Tatsache, daß

¹⁾ Außer Psalm. 93 vgl. Sa 78 § 14, 18, 19, 20.

hier nicht eine Identifikation von Kirche und Reich vorliegt, sondern daß vielmehr die neue Wesensart und Grundstellung der Kirche bezeichnet werden soll. Die neutestamentliche Kirche trägt und muß tragen die Charakterzüge des Reiches Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bestätigt diese Interpretation. Die Braut ist dort die Kirche, aber nicht das Reich. Und doch handelt ihm das ganze Hohenlied vom Reiche Christi. Die Frage bei der Braut ist immer die, ob sie sich recht zum Reiche verhält oder nicht. Das Reich, das von oben kommt, will sich in der Kirche durchsetzen, aber es ist niemals schlechtthin identisch mit ihr.

Nur wenn wir diesen Grundgedanken erfaßt haben, können wir richtig einschätzen, warum Coccejus, wenn er das Wesen der Kirche beschreibt, immer wieder die Art des Reiches Gottes hervorhebt. Wenn er z. B. die innere, unsichtbare Kirche charakterisiert, führt er aus, man könne ebensowenig sagen: hier ist das Reich Gottes, wie: das tut die Kirche und das tut sie nicht. Damit ist konform, wenn er unzählige Male im Blick gerade auf die Kirche betont: das Reich Gottes kommt nicht mit äußeren Gebärden. Auch wenn er Christus das alleinige Haupt der Kirche nennt, gebraucht er Bezeichnungen, die an seine Hauptdefinition des Reiches erinnern: Haupt ist das gleiche wie Mittler, König und Herr. Es wird also auch hier bei Kirche das gleiche ausgeführt wie bei Reich.¹⁾ Oder wenn er hervorhebt, die Kirche sei etwas Innerliches und doch in äußere Wirksamkeit Tretendes, so entspricht das ganz und gar dem, was er z. B. im Panegyrikus über das Reich entwickelt: es ist ein innerliches Gut, nicht wie die Reiche der Welt zu erkennen an äußerem Glanz und Pomp, aber doch darum nicht heimlich und verborgen — das Wort des Königs wird öffentlich vernommen, sein Lob wird erzählt, der veränderte Wandel der Seinen bezeugt ihn.²⁾ Ferner: wenn er gegen Rom ausführt, daß sich der Großstaat mit Unrecht den Namen Kirche aneigne, während doch die Kirche kein politisches Staatsgebilde sei, in dem man einer Gesetzgebung unterstehe, so fährt er fort: das heißt das Reich Gottes ganz und gar verkennen, denn unser Staatswesen ist im Himmel.³⁾ Wenn er gegen das Gesetz äußerer Riten

¹⁾ Vgl. Sa 75 § 14, 17.

²⁾ Pan. p. 24^b fin. Diese Beobachtung gab R. Seeberg Anlaß zu der Bemerkung: Coccejus stelle das regnum Dei dem gleich, was er sonst unsichtbare Kirche nenne. Es darf aber, wie weiter zu zeigen ist, diese Gleichung nicht aufgefaßt werden als die Konstatierung sich absolut deckender Begriffe.

³⁾ Pot. 29 § 45.

in der Kirche eifert, z. B. gegen die Priestergewänder, so begründet er dies damit, daß es darauf im Gottesreich nicht ankomme.¹⁾ Ebenso soll, wie wir gesehen haben, bei der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Obrigkeit, der Reichsbegriff den Ausschlag geben, der sich ihm aus seiner Auffassung vom Unterschied der Testamente ergibt.²⁾

Das alles heißt aber immer nur: in der Kirche des Neuen Testaments soll und muß das Wesen des Reiches Gottes wirkames Grundprinzip und tätiger Charakter sein.

Es kann unter diesen Umständen nicht wundernehmen, daß er hier und da die Bezeichnungen Reich Gottes und Kirche austauscht. Im Kampfeslauf des Reiches ist die Kirche immer wieder das Subjekt, Christus ist der König der Kirche. Die Herausgestaltung der wahren Gemeinde geht, wie wir sahen, durch alle Stufen der Entwicklung des Reiches hindurch. Gott gebraucht die Kirche zur Vollendung des Reiches, und auf ihre Vollendung zielt zugleich seine Heilsabsicht ab.³⁾ Wenn er die Lieblingsweisagung aus Daniel heranzieht, so bezeichnet er als den Höhepunkt der irdischen Entwicklung des Reiches die Herrschaft der Kirche.⁴⁾ Und doch begegnet die eigentliche Identifikation außerordentlich selten.⁵⁾ Während sonst Coccejus nicht immer im präzisen Ausdruck seine Stärke hat, fällt doch hier eine verhältnismäßig konsequente Durchführung der Terminologie auf. Dabei bevorzugt er die Ausdrücke, die eine göttliche Aktivität bezeichnen: das Reich ist *operatio Dei circa ecclesiam, potestas ad salvandam ecclesiam*.⁶⁾ Der Ausdruck: *regnum in ecclesia* wird nachdrücklich von ihm gebraucht.⁷⁾ Das Reich ist guber-

¹⁾ Sa 76 § 13. ²⁾ Sa 78 § 5, 8.

³⁾ Ultim. § 1497—1501, 1576, vgl. Cant. 1 § 48.

⁴⁾ Dan. 7 § 2, Sa 86.

⁵⁾ Sie findet sich z. B. bei Bullinger, Sermon. 15, p. 236^b: die *ecclesia sanctorum* wird *regnum Dei* genannt. Ebenso bei Ursinus, In Jesai., p. 306^a, 307^b, 308^a: das Reich Gottes ist die *ecclesia catholica*, die *ecclesia electorum*. Zanchius, Ein schön nützliche Epistel: Darinnen der christlichen Kirchen stand in dieser welt usw., spricht ähnlich von der Kirche im Alten Testament wie Melancthon, gibt unter dem Titel „Kirche“ Betrachtung des Reiches Gottes und identifiziert sowohl Reich und Leib Christi als Kirche und Leib Christi, S. 13, 14 ff., 42.

⁶⁾ Col. 3 § 21, Sa 86.

⁷⁾ Disp. 31 § 1 vgl. Psalm. 93 § 5, p. 294^a oder Cant. 1 § 48, wo die Darlegungen über das Reich Gottes übergehen in eine Ausführung über die

natio ecclesiae sub regimine solius Dei.¹⁾ Was Gott an der Kirche tut, das sind actus regni, er übt die regia potestas ad salutem ecclesiae.²⁾ Der erste Akt des Reiches ist nach den Aphorismen die Erwählung der Kirche — und der ganze heilsgeschichtliche Gang, der darauf folgt, stellt die Kirche in den Mittelpunkt der Heilswege und benützt sie als Trägerin des Reiches.³⁾ An den oben von mir gesperrten Worten wird der Grund sichtbar, warum Coccejus Reich und Kirche nicht identifizieren kann. Das regnum ist ihm kein Bereich, keine Institution, kein konstituiertes Reich, sondern das Herrschen Gottes, die Herrschaft Gottes als lebendige, machtvolle, sich geschichtlich kundmachende Tat.⁴⁾ Diese Herrschaft kommt in der Kirche

Kirche. Hier ist vor allem Olevianus zur Vergleichung wichtig. Er sagt Expositio, p. 3: das Reich Christi ist die administratio salutis in der sichtbaren Kirche, also auch: in der Kirche ist das Reich Gottes wirksam. Die Regierung Gottes bedient sich (Gnadenbund, S. 44) der Mittel: Wort, Sakrament, Kirchenzucht. Die Kirche oder das Volk Gottes empfängt „nuß“ aus dem Reich Gottes, weil Christus ihr gesalbter König ist. Die Kirche hat „ihr fundament vnnnd grund in dem ewigen koeniglichen thron Christi“ (Gnadenbund, S. 46). Pareus, Corpus doctrinae christianae, p. 666 (der Ursinus wiedergibt) beschreibt ähnlich die Kirche als Schauplatz des Reiches Gottes, indem er davon redet, daß Christus sein regnum speciale in ecclesia ausübe. Doch decken sich auch bei ihm Reich Gottes und sichtbare Kirche nicht, denn die Engel und die Seligen gehören auch zum Reich Gottes, in der sichtbaren Kirche aber finden sich noch Heuchler (p. 668). Piscator: regnum Dei = administratio ecclesiae, per quam Deus regnat suo spiritu in electis (Commentarii, p. 385). Gewöhnlich wird in der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts die Gleichung nicht gewagt. Das Reich Gottes bleibt die göttliche Heilssphäre, die überragend hinter allem steht. Kommt die Gleichung gelegentlich vor, dann doch nicht in der ausdrücklichen Definition.

¹⁾ Mtth. 26 § 6.

²⁾ Aph. pr. 22 § 1, Aph. br. 18 § 12, 14.

³⁾ Aph. pr. 22 § 1—7.

⁴⁾ Coccejus geht hier in Calvins Bahnen, der mit exegetischer Intuition eine Entscheidung vorausnimmt, die der späteren wissenschaftlichen Theologie erst nach weitläufigen Untersuchungen (Dalman) über מלכות שמים und nach langem Ringen gegen philosophischen Ballast beschieden worden ist. Coccejus hat als Kenner der Rabbinen sehr wahrscheinlich schon aus diesem Studium heraus die מלכות שמים besser verstanden als sein Jahrhundert. Die ganze Beurteilung des Coccejus aber seit Ritschl steht noch unter dem Einfluß der Auffassung, daß man das Reich Gottes irgendwie als einen Bereich fassen müsse. Coccejus sagt nicht ohne Grund, daß die talmudischen Studien gerade zum Verständnis des regnum Dei notwendig seien (Ep. 35, an Joh. Buxtorf).

zur Geltung¹⁾ und schafft sich durch sie Bahn. So wird wohl der Kirchenbegriff des Coccejus grundlegend bestimmt durch seine Gedanken über das Gottesreich, aber nicht im Sinne der Identifikation. Das Reich ist der Kirche übergeordnet, aber in ihr und durch sie wirksam.²⁾ Sie ist Organ des Reiches Gottes und muß es immer entschiedener werden.

Aus dem tiefsten Motiv des Coccejus, daß Gott wirklich zur Herrschaft kommen soll in Gerechtigkeit und Freiheit, ist seine Bevorzugung des Reiches vor dem Kirchenbegriff in den dogmatischen Hauptschriften zu erklären, die zu dem Urteil Anlaß gegeben hat, daß er „durch seine idealistische Ansicht von der Kirche als dem Reiche Gottes eine Verschiebung des Calvinismus im pietistischen und separatistischen Sinne mit veranlaßt habe“.³⁾ Der erste Teil dieses Satzes ist, wie wir sahen, nicht ganz zutreffend. Wohl aber kann man reden von einem enthusiastisch vorwärtsdrängenden Moment bei Coccejus, insofern er über alles das Ideal der Gottesherrschaft preist und ihm Institutionelles überhaupt nur in Betracht kommt, soweit es dieses Ziel zur Erfüllung bringt. Er kennt aber sehr wohl die empirische Kirche. Nur stellt er die Beschäftigung mit ihr zurück bei Verfolgung seiner Hauptgedanken, vor allem in der Summa und in der Hauptschrift, weil ihm in erster Linie daran liegt, den durch den Gegensatz der Testamente herausgestellten Gedanken der alleinigen Herrschaft Gottes mit antirömischer Spitze geltend zu machen. Die Bevorzugung des Reiches vor der Kirche ist zugleich eine Folge der Umstellung seiner dogmatischen Gedanken ins Heilsgeschichtliche und Biblische. Hierin liegt aber seine Sendung beschlossen. Er zeigt der Kirche mit Wucht, daß sie nur dann in der rechten Stellung bleibt, wenn sie sich einzig am Gottesreich orientiert. Daß er dabei nicht vorhat, die Kirche zu ignorieren, beweist ja schon seine Hauptdefinition kraftvoll. Seine Behandlung der Kirchenfrage mag unbefriedigend sein. Er ist hier mehr Prophet als Dogmatiker, mehr Prediger als aufbauender Kirchenmann. Seine Ausführungen über die Kirche des Neuen Testaments sind fast nichts als Freiheitsforderungen, sie sind keine

¹⁾ In diesem Sinne hat Ritshls Ausdruck (I, 146) Berechtigung, Coccejus sage: „innerhalb der Kirche das Reich Gottes“. Der Ausdruck findet sich 3. B. Catech. § 254.

²⁾ Aph. br. 18, p. 10^b.

³⁾ So A. Ritshl I, 149, 152.

Baupläne.¹⁾ Das, was wir an positiven Äußerungen über die Kirche zusammengestellt haben, stammt zu einem großen Teil aus unbekannter Schriften. Niemals aber fehlt bei ihm der Ruf zur Herrschaft Gottes. Indem so seine Theologie das Reich prävalieren läßt, gibt sie an den Pietismus, der von ihm befruchtet wird, einen bedeutungsvollen Ton weiter. Die Anregung konnte, wie die Folgezeit zeigt, sowohl im kirchlichen, wie im separatistischen Sinne aufgenommen werden.²⁾

¹⁾ E. S. K. Müller, RE.³ IV, 192 erklärt die Vernachlässigung der Kirche in den dogmatischen Hauptwerken aus dem mangelnden Verständnis des Gesetzes. Er wisse der alttestamentlichen Gemeinde nichts im Neuen Testament entgegenzustellen, das ganz frei wäre von gesetzlichen Sügen. Burmann habe dann in seinem Entwurf dem Gesetz sein bleibendes Recht gewährt und damit in notwendigem Zusammenhang wieder die Kirche eingeführt.

²⁾ Über das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes bei Coccejus finden sich in der kirchengeschichtlichen Literatur Stereotype, aber nicht ganz zutreffende Angaben, die, wie ich hoffe, durch obige Ausführungen eine Klärung erhalten können. Ritschl sagt I, 141: „Bei seiner Definition des Reiches Gottes erscheint der Begriff ecclesia als Subjekt des Reiches Gottes“. Man wird zu ergänzen haben: auch als Objekt. Die Kirche wird beschenkt mit der Gottesherrschaft und wird dadurch Trägerin und Organ derselben. Wenn Ritschl dann weiter diese Definition und ihren Ertrag für den Kirchenbegriff in Vergleichung setzt mit dem Lutherschen Kirchenbegriff, in dem die Kirche „Subjekt und Objekt der bekannten Merkmale, der Gnadenmittel ist“, so ist das methodisch nicht einwandfrei. Man gewinnt das Urteil über die Anschauung des Coccejus von der Kirche nicht einzig aus seiner Definition des Gottesreiches, wie die Ausführungen dieses Abschnitts deutlich gemacht haben dürften. Will man einen Vergleich mit Luthers Kirchenbegriff anstellen, so muß man auch bei Coccejus vom Kirchenbegriff ausgehen. Dieser methodische Fehler und die damit verbundene einseitige Darstellung Ritschls (vgl. besonders I, 149: „seine idealistische Ansicht von der Kirche als dem Reiche Gottes“), die sich dazu noch auf den Panegyrikus beschränkt, haben dazu geführt, daß sich die Meinung festgesetzt hat, Coccejus mache keinen Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes. Zwar der Satz von Troeltsch, K. d. G. I, 4, S. 410: „Coccejus gab dem Konventikelgedanken einen weiteren Impuls dadurch, daß er an Stelle der Kirche das Reich Gottes setzte“ könnte im Sinne der Bevorzugung aufgefaßt werden. Wenn aber Scheel, RGG. II, 924 schreibt: „Vertauschung des Begriffes der Kirche mit dem Reich Gottes“ und am stärksten Hermelink, Handbuch der K. G. III, 299: „die Gleichsetzung von Reich Christi und ecclesia“, so wird doch das Bild verzeichnet. Ritschl hat das Verdienst, die richtige Beobachtung gemacht zu haben, die allerdings für die Geschichte des Pietismus hoch bedeutsam ist, daß bei Coccejus eine merkwürdige Zurückstellung des Kirchengedankens vorliegt, die mit einer Bevorzugung des Reichsbegriffs Hand in Hand geht. Aber Coccejus rechnet mit der institutionellen Kirche und identifiziert beide Begriffe nicht, ersetzt auch nicht den einen durch den andern.

10. Der Heilsstand im Reiche Gottes.

a) Gott, der König seines Volkes.

Die Probe darauf, ob die Reichsgedanken in der Theologie des Coccejus grundlegend sind, ist nur dann gemacht, wenn die Wirkungen der geschilderten Ideen bei der Darstellung des Heilsstandes und der Ethik aufgewiesen werden können. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, wie sie in der Tat hier überall bestimmend einwirken.

Daß nach dem kraftvoll calvinistischen Ausgangspunkt in der Darstellung des Reiches Gottes auch im Heilsstand alles als von oben nach unten verlaufend dargestellt wird, ist nichts als die folgerichtige Weiterführung der Hauptlinie. Das Reich Gottes ist die Wirkksamkeit Gottes, die Herrschaftssphäre, in der Gott alles wirkt.¹⁾ In ihm hängt der Mensch ganz allein von Gott ab.²⁾ Das durchaus von Gott aus geschäute Reich wird nicht durch des Menschen Verhalten gemacht. Um seine Gaben zu empfangen, naht das Volk zu Gott. Das religiöse Grundverhalten wird erst behandelt, nachdem die Gaben Gottes genannt sind.³⁾ Das Reich wird nicht verdient, sondern ererbt.⁴⁾ Wiedergeburt und Kindschaft, durch die wir allein den Eingang erlangen, schafft wiederum Gott allein.⁵⁾ Vom König geht jener Zug der Liebe aus, durch den er sein Volk in seine

Versteht man sein Hauptinteresse: festzustellen, daß der Freiheitscharakter des Reiches Gottes in der Kirche zur Geltung kommt und kommen muß, so hat man den Schlüssel in der Hand. Troeltschs Bemerkung K. d. G. I, 4, S. 410: „Coccejus hat unter Reich Gottes verstanden die allgemeine christliche Gemeinschaft, die unabhängig von den besonderen kirchlichen Verfassungen alle Gesinnungschristen vereinigt und ihr Wesen in den Früchten praktischer christlicher Gesinnung hat“ — mag mit den Modifikationen, die aus obiger Untersuchung leicht zu entnehmen sind, von dem Kirchenbegriff des Coccejus gelten, nicht aber von seinem Reichsbegriff. Dagegen enthält Troeltschs Satz in den Soziallehren, S. 633, Anm., Coccejus habe durch die Bundesidee die Kirchenidee innerlich und geistig mehr aufgelöst als Voet — und man könnte das auch auf die Reichslehre in gewissem Sinne ausdehnen — eine wichtige Wahrheit. Tatsächlich stellt der beim Bund und Reich zur Geltung kommende biblische Idealismus und vorwärtsdrängende Enthusiasmus das Interesse am Institutionellen merkbar zurück und leistet der pietistischen Richtung auf die rein geistige, vom Kirchengedanken relativ unabhängige Seelengewinnung Vor Schub. In dieser Linie liegt auch das Wahrheitsmoment der obigen Formulierungen, die zu beanstanden waren. Nur muß der Sachverhalt anders ausgedrückt werden.

¹⁾ Foed. § 641, Ultim. § 1497—1501, Apoc. 5 § 9.

²⁾ Judaic. 4 § 78.

³⁾ Ezech. 11 § 26, Psalm. 93 § 5.

⁴⁾ Gal. 5 § 165.

⁵⁾ Eph. 5 § 46.

Gemäcker führt.¹⁾ Er wirkt alles in den Untertanen, auch die Willigkeit zur Heiligung. Aber das heilichaffende Wirken der Gottes-souveränität reicht noch weiter zurück: sie ist tätig durch die Gnadenwahl. Darum wird der König nur von denen erkannt, denen es geschenkt ist.²⁾ Gottes Stunde ist nicht immer da, es gilt sie wahrzunehmen.³⁾ Wenn er aber eingreift, so ist es immer wieder sein Geist allein, der den Ausschlag gibt. Von diesem heißt es: das Gesetz des Geistes ist nicht im mindesten ein menschliches Dogma. Wo der Geist zur Geltung kommt, da tritt alles Menschenwerk zurück.⁴⁾

Besonders wird mit der im Reichsbegriff angemeldeten Alleingeltung Gottes dadurch Ernst gemacht, daß als nächstes Ziel bei der Heilsveranstaltung die völlige Unterwerfung des Menschen bezeichnet wird. Bürger des Reiches sein heißt: allein Gott unterworfen sein. Gott macht sich sein Eigentumsvolk untertan im Gehorsam des Glaubens, der Liebe und der Furcht, um in ihm zu leben und alles zu sein. Einzig dadurch, daß im Sünder die Herrschaft Gottes Wahrheit wird, kann der Endzweck der Verherrlichung erreicht werden.⁵⁾

Coccejus stellt den Heilsstand aber nicht in subjektivistischer Verengung dar. Es fiel schon das Wort, das durchaus im Mittelpunkt steht: Gottes Volk. Zu einem rechten König gehört ein Volk von Untertanen, die ihm gehorchen. Darum ist auch das Vorhandensein dieses Volkes ein Beweis für Gottes Dasein.⁶⁾ Die königliche Herrlichkeit wird durch die Begriffe Herrscherrecht, Befehlsmacht, Exekutivgewalt nicht genügend gekennzeichnet. Es bedarf vielmehr des willigen Gehorsams der beherrschten Volksgemeinde, damit die Königswürde nicht bloße Illusion bleibe.⁷⁾ Der König, dessen Volk rebelliert, so daß er die Aufrührer vernichten oder gefangen nehmen muß, der ist nicht im Vollsinn König. Es fehlt die Zierde der Macht, das unumgängliche Attribut seiner Herrschaft: die ihm ergebene Nation. Die Remonstranten verkennen, daß Christus ein unbedingt gehorsames Erbvolk braucht, indem sie einen falschen Freiheitsbegriff vertreten. Gleichviel, meinen sie, ob der Mensch gehorche oder gegen Gott

¹⁾ Cant. 1 § 48.

²⁾ Foed. § 530.

³⁾ Mtth. 11 § 5.

⁴⁾ Sa 74 § 31, 43, Cant. 2 § 106, Mtth. 11 § 5, Col. 1 § 77.

⁵⁾ Psalm. 93 § 5 (p. 293^b), Luc. 1 § 6, 17 § 5, Joh. 12 § 28, 18 § 71, Gal. 5 § 164, Eph. 5 § 41, Esai. 9 § 34, Disp. 30 § 19.

⁶⁾ Sa 8 § 125.

⁷⁾ Esai. 16 § 16.

revolutioniere, ja ob die ganze Welt in der Rebellion untergehe, Christus bleibe dennoch König. Das heißt aber absehen von dem Dekret, Testament und Ratsschluß des Vaters, von dem Anspruch und Verdienst des Sohnes. Der Christus ohne Erbvolk ist ein Hirt ohne Herde.¹⁾

Was bedeutet nun aber: sein Volk sein? Coccejus antwortet: ihn suchen, seinen Namen bekennen, seinen Willen tun, ihn als Eigentümer anerkennen und entschlossen damit Ernst machen, daß er uns „sein eigen“ nennt, darum den bösen Willen unterwerfen, Glieder und Leben ihm weihen, die Welt verleugnen und sich freiwillig beim Kampfesringen um das Reich als Streiter zur Verfügung stellen. Indem Gott uns in diesem Sinne zu seinem Erbe erwählt, wird er in uns geehrt.²⁾

b) Gerechtigkeit und Freiheit im Reiche Gottes.

Die Hauptkennzeichen der göttlichen Herrschaft, die dem Heilsstand das Gepräge geben, sind: Gerechtigkeit und Freiheit. Mit Vorliebe stellt Coccejus dies Begriffspaar zusammen. Er kann sagen: das Reich des Neuen Testaments ist die göttliche Willenserklärung über Gerechtigkeit und Freiheit. Der Anteil an den Reichsgütern bringt mit sich eine Gütergemeinschaft der Gerechtigkeit und Freiheit mit den Himmelsbewohnern.³⁾ Aber gerade durch diese Bestimmungen wird deutlich, daß der von den Gliedern erfahrene Anteil nichts ist als Wirkung des Regimentes Gottes. Darum kann er auch sagen: das Reich ist die Leitung der Kirche in Gerechtigkeit und Freiheit unter dem Regiment des alleinigen Gottes.⁴⁾ Durch diese Formulierungen wird der Rechtfertigungsgedanke innig mit dem Reichsbegriff verbunden.⁵⁾ Die Rechtfertigung faßt Coccejus als Gerechterklärung. Gerechtfertigt werden heißt: von Gott im Mittler als gerecht geliebt und als Erbe ewigen Lebens angeschrieben werden.⁶⁾ Christus rechtfertigt vermöge seiner Rechtschaffenheit den Gottlosen und schafft

¹⁾ Esai. 16 § 16.

²⁾ Sa 8 § 125, 90 § 16, Psalm. 145 § 2, 1. Thess. 2 § 41, 2. Thess. 1 § 38, Apc. 11 § 15 (p. 74^a).

³⁾ Disp. 31 § 1, Mtth. 3 § 1, 11 § 5, Joh. 12 § 29.

⁴⁾ Foed. § 354, Mtth. 26 § 6, Col. 1 § 77.

⁵⁾ regnum und justitia bei Calvin: 37, 135; 32, 44. Den Freiheitsgedanken hat Calvin aber nicht in dem Maße mit dem regnum verknüpft.

⁶⁾ Sa 48 § 7, 51 § 1.

als Urheber der Gerechtigkeit durch sein Opfer und Verdienst den Rechtsgrund für unser Heil.¹⁾ Was uns zuteil wird im Reiche des Sohnes, das ist immer Wirkung seines Lebens und seines Todes zugleich.²⁾ Er befreit uns vom Bannstrahl der Verdammnis, indem er für uns zur Sünde und zum Fluch gemacht wird.³⁾ Er selbst wird nun unsere Gerechtigkeit, nachdem er auferweckt ist um unserer Rechtfertigung willen.⁴⁾ Auf Grund der Gerechtigkeit des Sohnes Gottes werden wir geschenksweise Erben und empfangen das Kindesrecht.⁵⁾ Geschenkt wird uns die Gerechtigkeit — während sie im Reiche des Tieres gekauft wird. Dies Gottesgeschenk im Reiche Christi⁶⁾ ist weder eine Opfergerechtigkeit,⁷⁾ noch eine judaisisch-römische Eigengerechtigkeit, sondern es ist die Gottesgerechtigkeit.⁸⁾ Die Feinde Christi wollen nicht zugeben, daß alle menschliche Gerechtigkeit unrein und allein die Gottesgerechtigkeit unbefleckt sei. Warum hat Christus als das Haupt die Gerechtigkeit des Reiches Gottes für die Seinen gewirkt? Er will nicht sein ein Haupt der Ungerechten, sondern der Gerechten.⁹⁾ Es kann gar nicht anders sein, als daß das Haupt die Glieder seiner Gerechtigkeit teilhaftig macht.¹⁰⁾ So ist nun jeder, der am Reiche teil hat, dem rechtfertigenden Gott unterworfen und darum gerecht,¹¹⁾ sein Volk besteht aus Rechtsschaffenen, Christus regiert darin durch das Gesetz der Rechtbeschaffenheit, jeder wird ein Knecht der Gerechtigkeit.¹²⁾ Die Reichsbottschaft von der Gerechtigkeit des Sünders, die volle Freude bringt, ist das Hauptdatum in der Darbietung des Evangeliums.¹³⁾ Das Werben für das Reich Gottes geschieht dadurch, daß man viele zur Gerechtigkeit führt.¹⁴⁾

Man vergleiche diese Behandlung der Rechtfertigung mit der moralisierenden Tendenz der erwähnten Rede des Episcopus,¹⁵⁾ in der die Gerechtigkeit lediglich als Tugend unseres Willens beschrieben wird, die in der Besiegung der Eigenliebe und in der Einrichtung des Lebens nach dem Willen Gottes besteht. Die Gedanken des Coccejus sind dagegen aus genuin reformatorischem Geblüt entsprossen.

1) Psalm. 45 § 22, 68 § 5. 2) Col. 1 § 75. 3) Pan. p. 24^a.

4) Mtth. 26 § 6, Am. 5 § 22, Eph. 5 § 41. 5) Gal. 5 § 166.

6) Ant. § 187, 1. Sam. 2 § 40, Psalm. 45 § 22, Mtth. 26 § 6, Col. 1 § 76, Apc. 21 § 2. 7) Foed. § 560: justitia in sacrificiis.

8) Deutr. 6 § 4, Apc. 21 § 2. 9) Psalm. 45 § 22. 10) Sa 74 § 34.

11) Gal. 5 § 164, 1. Thess. 2 § 41. 12) Num. 24 § 29, Col. 1 § 74.

13) Psalm. 68 § 5, Luc. 17 § 5. 14) Joh. 12 § 29. 15) Vgl. S. 179 ff.

Seit Ritschl¹⁾ ist eigentümlicherweise die Ansicht aufgekommen, Coccejus lasse den Menschen gerechtfertigt werden durch die Einpflanzung in Christus durch den Glauben, sofern er sich durch eigene Anstrengung mit Christo verbunden und den Glauben zum Motiv seines ganzen praktischen Lebens gemacht habe. Dies Mißverständnis scheint durch Reiz²⁾ veranlaßt zu sein. Bei Coccejus ist aber die Rechtfertigung so eng mit dem Reich des alleinigen Gottes verknüpft, daß schon dadurch eine selbstmächtige Produktion der Rechtfertigung durch den Glauben des Menschen völlig ausgeschlossen ist.

Die Gerechtfertigten sind nicht mehr unter dem Gesetz.³⁾ Dies führt auf das zweite Hauptmerkmal des Heilsstandes: die Freiheit.⁴⁾ Coccejus hat seinen ganzen Panegyrikus, wie schon Ritschl hervorgehoben hat, in unverkennbarem Anschluß an das Programm der Reformation,⁵⁾ vielleicht sogar in bewußter Anlehnung an Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ unter das Lösungswort der Freiheit gestellt. Er geht dort aus⁶⁾ von der Bedeutung des Sonntags, wozu ihm der Tag der Niederlegung des Rektorats den Anlaß gibt. Der Herrentag feiert die Auferstehung, er ist der Tag, der Freude, Friede und Freiheit bringt. Als Kinder des Auferstehungstages haben wir jetzt die Liebe der Söhne, nicht mehr die Angst der Knechte. Wir sind in Wahrheit Freie und Könige.⁷⁾ Das Thema von der königlichen Freiheit ist das Lied vom Reiche Gottes. Indem Gott allein herrscht, sind die Glieder des Reiches ganz gelöst

¹⁾ I, 149 ff. Scheel folgt ihm in RGG. II, S. 924. Bei der obigen Darstellung der Rechtfertigungslehre sind absichtlich besonders die Kommentare herangezogen, um das Mißverständnis der Stellen in der Summa, das bei Ritschl vorliegt, durch eigene Erläuterungen des Coccejus aufzuklären.

²⁾ A. a. O. S. 15. Reiz hat Sa 48 § 18 f. dahin verstanden, „daß unsere Rechtfertigung hange an unserer Vereinigung mit Christo“. Coccejus aber beschreibt einfach den Glauben als Einpflanzung in Christus und sagt, daß solchem Glauben das *donaloupa*, d. h. das *meritum Christi justificans* geschenkt werde. „Sed tum demum, quando Christum accipiunt et ipsi inseruntur sive inveniuntur in ipso, ipsis donatur et *donaloupa* Christi“. Er verleugnet hier seine theologische Abstammung von Calvin, Boquinus, Olevianus nicht. Sollte aber die einfache Betonung der Wahrheit, daß man nur in *communione sponsoris* die *justitia* habe (Sa 33 § 19), mit der reformatorischen Grundstellung nicht übereinkommen?

³⁾ Sa 74 § 19.

⁴⁾ Über die *libertas* vgl. Amesius, *Medulla*, p. 212 f.

⁵⁾ I, S. 142.

⁶⁾ Pan. p. 22^a.

⁷⁾ Im Hinweis auf den Sonntag liegt übrigens eine Bezugnahme auf den damals vorausgegangenen Sabbatfreit.

vom einstigen Frondienst, von allen kreatürlichen Instanzen der Menschengewalt, von jeglichem Joch der Weltelemente, von Finsternismacht und Todesfurcht. Es gibt nun keine Unterscheidung mehr zwischen Herren und Untertanen, Freien und Hörigen. Auch den Propheten ist die Kirche nicht mehr unterworfen, weil sie alle Gott kennen. Der Freiheitsgedanke ist ihm so wesentlich, daß die ganze Rede bis in das Schlußgebet hinein von ihm beherrscht bleibt. Daher die fortwährende Betonung des Gegensatzes von Zuchtmeistern und Vätern im Gottesreich, daher der preisende Ausklang: Christus hat die Kirche von den Banden aller nichtgöttlichen Gebieter ledig gemacht. Damit kommt völlig überein, daß in der dogmatischen Hauptschrift die ausführliche Darlegung über das Reich eigentlich erst bei den Gütern des Neuen Testaments unter der Überschrift Freiheit gegeben wird.¹⁾ Das ist durchaus keine Zurückstellung des Reichsgedankens. Aus unserer bisherigen Darstellung folgt ja mit Deutlichkeit, daß der Gegensatz der Testamente und die Definition des „Reiches im Vollsinn“ eben diese Freiheit zu einem Hauptgut des Neuen Testaments machen muß.

Indem aber Gott wirklich und allein herrscht, ist auch der wahre Dienst Gottes gegeben. Unbotmäßigkeit ist Mißdeutung der Freiheit.²⁾ Dem lebendigen Gott allein dienen, das ist Christenfreiheit.³⁾ Erst indem das Reich die rechte Unterwerfung unter Gott bringt, wird aller Zwiespalt gelöst. Die neue Dienstbarkeit widerstreitet nicht dem Reiche, weil sie Liebe zu dem Geber des Reiches ist und Bewahrung durch den Sohn Gottes, der das himmlische Reich erlangt hat.⁴⁾

Die Beschreibung der herrlichen Reichsfreiheit entfaltet Coccejus vor allem im Anschluß an die Prädikate: Söhne, Könige und Priester. Der ausgegossene Geist ist ein Kindschaftsgeist. Als Söhne haben wir unbedingten Zugang zu Gott auf Grund familienhafter, vertrauensvoller Zugehörigkeit.⁵⁾ Wir sind Könige: der Christus, welcher vom Sklaven zum Fürsten erhoben ward, hebt nun alle seine Glieder aus dem Knechtsstand in den Königsstand empor, deren Stellung⁶⁾ also der alten denkbar entgegengesetzt ist.⁷⁾ Das heißt

¹⁾ Foed. § 354. ²⁾ Psalm. 145 § 2, Mth. 1 § 5, vgl. auch Foed. § 560.

³⁾ Sa 59 § 4, Pot. 31 § 74, Eph. 5 § 48.

⁴⁾ Psalm. 93 § 5, Hebr. 12 § 90.

⁵⁾ Foed. § 354, Cat. 51 § 128, Hebr. 12 § 87.

⁶⁾ Cant. 2 § 106.

⁷⁾ Cant. 1 § 48, Hebr. 12 § 87, Apc. 5 § 9.

weiter: wir sind niemand untertan, als dem königlichen Gott.¹⁾ Es heißt endlich: alles ist unser, alles ist uns in Christo unterworfen, wir regieren mit ihm, besiegen mit ihm alle Feinde, der Satan ist unter unsere Füße gestoßen, die Erbschaft der Welt uns verliehen.²⁾ Wir sind endlich Priester: ohne die Absolutionsgewalt und Opferdarbringung eines sündigen Priesters haben wir ungehemmten Zutritt zu Gott im Namen des Sohnes.³⁾ Der gebahnte Weg zum Thron ist zugleich die Folgewirkung unserer neuen königlichen Stellung.⁴⁾

Dieser neue Stand hat aber nun auch im Gemeinschaftsleben den Ausschlag zu geben: weil wir alle Brüder, Könige und Priester sind, hat keiner Macht über den andern, denn alle insgesamt ohne Unterschied tragen diesen Adel der Freiheit.⁵⁾

c) Der Glaube als das religiöse Grundverhalten und die Einpflanzung in Christus.

Das religiöse Grundverhalten im Reiche Gottes ist der Glaube. Dreimal wird in der Summa vom Glauben gehandelt, zuerst allgemein, dann vom Glauben der Väter, endlich vom Glauben des Neuen Testaments. Im Bundesgedanken wird das Einheitsband aufgezeigt. Die Zustimmung zum Worte des Gnadenbundes ist auf allen Stufen der Heilsgeschichte ein Vertrauen des Herzens, das sich zu Christus hinneigt. Aber die Hoffnung der Alten ist noch verknüpft mit der Knechtschaft. Das Neue Testament erst bringt den unmittelbaren Kindschaftsglauben im Geist, der sich dem in Christo gnädigen Sündergott erschließt.⁶⁾ Wir haben jetzt unser Augenmerk auch hier wieder vor allem darauf zu richten, wie sich der Glaube zum Reich verhält.

Auch dem Glaubensbegriff gibt Coccejus durch den Reichsgedanken die präzise Fassung, indem er von der Unterwerfung durch den Glauben spricht, die das Korrelat ist zu dem: Gott allein ist König.⁷⁾ Das „Allein durch den Glauben“ in der Reichstheologie

¹⁾ Psalm. 93 § 5 (p. 293^a).

²⁾ Foed. § 354, Sa 74 § 46, Dan. 7 § 2, 1. Petr. 2 § 75. Sehr schön kommt das „alles ist unser“ bei Calvin in Verbindung mit dem Reichsgedanken zum Ausdruck in 37, 376: Sed quum veniunt in potestatem Christi, dicuntur nostra, quia nihil ab ecclesia sua separatum habet.“

³⁾ Foed. a. a. O., Psalm. 93 a. a. O., Apc. 20 § 11. ⁴⁾ Sa 71 § 17.

⁵⁾ Col. 3 § 97. ⁶⁾ Sa 46 § 45 ff.; 47; 68 § 2, 6 ff., 14.

⁷⁾ Psalm. 93 § 5 (p. 293^b).

durchzuführen, ist ihm ein besonderes Anliegen. Darum sagt er: das Reich Gottes besteht im Glauben, und in den Glaubenden besteht das Reich Gottes.¹⁾ In das Reich kann niemand eintreten, wenn er nicht durch Glauben emporgehoben wird in die Höhe.²⁾ Durch den Glauben nehmen wir das Reich an und eilen hin zum Reich der Herrlichkeit.³⁾ Gott befiehlt seinen Untertanen Herzensglauben. Dieser steht wiederum im Gegensatz zur Menschenherrschaft und widerstreitet aller Abhängigkeit von der Kreatur.⁴⁾ Die innere Angleichung an die Reichsidee bei der Formulierung des Glaubensbegriffs ergibt sich auch vor allem durch die Zusammenordnung von Glauben und Gehorsam. Wer gehorcht, erbt und regiert mit Christus. Nur wo Gehorsam ist, da ist das Reich. Der wahre Glaube aber ist immer zugleich Gehorsam.⁵⁾

Im Panegyrikus⁶⁾ hat Coccejus das Verhältnis von Reich und Glauben so bestimmt: das Reich ist im Sünder durch den Glauben. Die Alleingeltung Gottes kommt aber gerade im Glauben zur Geltung, indem wir diesen nicht aus uns selber haben, damit keiner sich etwas zu sein dünke, in dem das Reich Wurzel gefaßt hat. Von uns selber haben wir nur das Fleisch und den alten Menschen. Das ist aber alles nicht von Gott. Unser Glaube dagegen ist ganz und gar die Frucht der Gerechtigkeit Christi und das Werk seines Geistes.⁷⁾ Darum verherrlichen wir Gott durch den Glauben,⁸⁾ denn dieser gibt Gott die Ehre, nicht allein seiner Wahrhaftigkeit, Güte und Macht, sondern auch seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Er führt zur Freude an Gott, nicht nur an seiner Wahrheit und Tugend, sondern auch an seinem Haß gegen das Böse. Der Glaube läßt trauern, daß Gottes Ehre verkürzt wird, er ist verbunden mit Hunger und Durst, nicht nach Straflosigkeit, sondern nach Gerechtigkeit des Reiches und Gottes Ruhm. Er gibt nicht dem, der nicht Jehova ist, das, was Gott gebührt, er veräußert nicht Gottes Ruhm, indem er an die Stelle der

¹⁾ Ibid.; Judaic. 4 § 118.

²⁾ Dan. 7 § 63.

³⁾ Rom. 6 § 43.

⁴⁾ Psalm. 93 § 5.

⁵⁾ Am. 5 § 22, Eph. 5 § 48, 1. Tim. 6 § 65. Besonders auch Rom. 1 § 28: der Glaube ist zugleich Gehorsam, nicht nur *speculativa cognitio*, neque in sola notitia rei non visae, quae dubitationem excludit, consistit. Darum kann er Rom. 6 § 43 sagen, daß die *obedientia fidei* rechtfertigt, d. h. der Glaube, der den Gehorsam einschließt. Bei Reitz S. 13 liegt hier wieder ein separatistisches Mißverständnis vor.

⁶⁾ Pan. p. 24^b.

⁷⁾ ibid.

⁸⁾ Psalm. 45 § 22.

Verherrlichung Gottes die eigene Verherrlichung setzt. Er flieht zur Burg Gottes, er ruft das Abba.¹⁾

Freilich wird dies Ziel nur durch unsere völlige Glaubensbereitschaft erreicht. Insofern kann der Glaube auch genannt werden: das, was wir Gott auf den Altar legen, jene reine Opfergabe, die der Höchste in allen Völkern zu seinem Ruhm will dargebracht wissen, im Gegensatz zu den unvernünftigen Opfern.²⁾

Sragen wir nun, in welchem Verhältnis der Glaube steht zu unserer menschlich-psychischen Organisation, so antwortet uns Coccejus, wenn wir das Ganze seiner Aussagen nehmen: er ist die ungeteilte Unterwerfung aller menschlichen Kräfte unter Gott. Einmal beschreibt er ihn mehr als assensus: „der Glaube, daß er Wahres und Heilfames rede und daß seine Worte großen Lohn zeigen: Gott selber.“³⁾ Er nennt ihn⁴⁾: die sich unterwerfende Zustimmung zum Evangelium Christi. Am liebsten aber bezeichnet er ihn als Herzensglauben und beschreibt die Rechtfertigung als ein Umfassen seiner Gerechtigkeit.⁵⁾ Das Reich Christi geht aus auf Seele und Willen, also auf das Zentrum des Menschen.⁶⁾ Das gleiche ist gemeint, wenn er sagt, daß wir mit unserer Gesinnung Gott dienen sollen.⁷⁾

Daß er auch die Wiedergeburt ausdrücklich in Beziehung zum Reichsgedanken bringt, ist durch die Nikodemusrede bei Johannes gegeben. Die Neugeburt ist nötig zum Eintritt in das Reich. Das Gottesreich wird empfangen durch Wiedergeburt. Der Sohn herrscht nur in Wiedergeborenen.⁸⁾

Ein charakteristisch betontes Moment ist weiter die Einpflanzung in Christus durch den Glauben. Der Glaube eint uns mit Christus, durch ihn verlobt sich Gott mit uns, durch ihn nehmen wir ihn auf ewig an als in uns wohnend und lebend.⁹⁾ Für das Leben der Gemeinschaft mit Christo hat Coccejus innige Töne gefunden. Christus führt sein Volk hochzeitlich in seine Gemäcker und macht sie seiner

¹⁾ Pan. p. 25^a fin., 25^b. ²⁾ Pan. p. 24^b. ³⁾ ibid. ⁴⁾ p. 27^a.

⁵⁾ Psalm. 93 § 5, 45 § 22. Rechtfertigung und Glaube: Sa 48 § 19f.

⁶⁾ Judaic. 4 § 115; vgl. dazu Amesius, Medulla, p. 93: Das regnum Christi hat es zu tun mit den animae et conscientiae hominum.

⁷⁾ Luc. 1 § 6. Zu mens vgl. S. 195, Anm. 2. Hier darf wieder an Amesius erinnert werden, der auch dem Willensakt beim Glauben eine konstitutive Rolle zuschreibt, vgl. Goeters, S. 71.

⁸⁾ Disp. 30 § 14, Gal. 5 § 166, Eph. 5 § 45.

⁹⁾ Pan. p. 24^b. Über die Einpflanzung in Christus bei Calvin vgl. A. Lang, B. 3. S. chr. Th. 1911, S. 559f.

Güter teilhaftig. Die Seinen haben mit ihm einen vertraulichen Umgang.¹⁾ Von der Liebe zu Gott und Christus spricht er gern, besonders auch vom Genuß der Seele in der Gottesgemeinschaft, vom „Sich vergnügen in Gott und seinen Tugenden“.²⁾ Besonders häufig wird das biblische Bild von Brautstand und Ehe benutzt und, wie wir weiter sehen werden, das vom Haupt und den Gliedern.³⁾ Es darf freilich nicht erwartet werden, daß auch diese bernhardinische Anleihe der Christusmythik sich ausdrücklich von der Reichsidee normiert zeigt.

11. Die Auswirkung des Heilsstandes

a) in der Ausscheidung der Sünde.

Der König der Kirche ist für die Seinen tätig durch Heiligung und immerwährende Bewahrung.⁴⁾ Wer im Reiche Gottes ist, der

¹⁾ Cant. 1 § 48, Disp. 31 § 1. Auch hier begegnet uns bei Coccejus ein Zug, der zum Pietismus hinleitet. Er erinnert da stark an Olevian, dem immer das Herz aufgeht, wenn er die Wirkungen des erhöhten Königs in seinen electi beschreibt, und der auch jene innigen Äußerungen der Heilandsliebe zeigt, vgl. S. 62, Anm. 2 dieses Buches. Der Herborner Theologie aus Olevians Zeit sind überhaupt die pietistischen Klänge nicht fremd, vgl. z. B. auch die erwecklichen Worte, die M. Martini, In Psalm. II, S. 190 f. schreibt. Man kann aber die vorwiegend sittlich und gewissenmäßig bestimmte Frömmigkeit des Coccejus nicht in Zusammenhang bringen mit W. Teelinck, G. Voetius, Th. a Brakel und W. Saldenus. Die zuletzt erwähnten Seiten seiner Frömmigkeit geben wohl den Beweis, daß es ihm nicht an inniger, frommer Lebendigkeit fehlt und daß er auch an dem beginnenden Subjektivismus des 17. Jahrhunderts partizipiert, doch wiegt der sittliche Persönlichkeitscharakter in seiner Religiosität vor. Es wird nicht alles im „Liebeszwang“ und Gefühl gesucht (Teelinck), in der genußvollen Andachtsstimmung und Selbstbeobachtung (Brakel, Saldenus), auch findet sich bei ihm nicht jene „Therapeutik“ des inneren Lebens (Voetius) — vgl. Goeters S. 88, 91, 92, 95 ff., 100 f. Davor bewahrt gerade der beherrschende Blick auf das regnum Dei, der von dem frommen Kultus des Jch befreit. Ebenso verschmäh't er es, wie Th. a Brakel (Goeters, S. 94) Stufen des geistlichen Lebens aufzustellen, so sehr er sonst im heilsgeschichtlichen Nachweis die Stufen, ja die Paragraphierung der Wege Gottes liebt.

²⁾ Judaic. 4 § 115, Psalm. 93 § 5, Luc. 1 § 6, Col. 3 § 99.

³⁾ Cant. 1 § 48, Col. 1 § 74 f., 3 § 99.

⁴⁾ Ultim. 33 § 1576. Gegen die folgende Darstellung der Heiligungslehre und des christlichen Dienstes könnte man die dürftigen ethischen Ausführungen in der Summa geltend machen, wo die Kap. 88—90 vom Christenwandel handeln, in der Weise, daß zuerst die Notwendigkeit der guten Werke und ihre Herkunft aus dem Glauben erörtert wird, worauf eine Behandlung des Dekalogs folgt, der nicht als *lex naturae*, sondern als *formula foederis gratiae* neutestamentlich ausgelegt wird. Dann wird das Gebet behandelt in der Form einer Auslegung

ist heilig, weil kein Verdammungsurteil mehr da ist.¹⁾ Heilig sein heißt, der Befleckung dieser Welt durch Erkenntnis der Wahrheit entflohen sein, Tempel des Heiligen Geistes sein.²⁾ Wiederum bekommen wir aber nun eine sorgfältige Bestimmung und Begründung der Heiligung vom Reichsgedanken aus. Die Notwendigkeit der Heiligung folgt einmal unmittelbar aus der Wirklichkeit des Reiches selbst, weil die Werke des Fleisches streiten gegen das Erben des Reiches, weil es nicht sein kann, daß Gott in den Gläubigen regiert und zugleich nicht regiert, daß sie Söhne sind und doch Gott nicht lieben, daß sie Gerechte sind und doch nicht leben, daß sie leben und doch nicht geheiligt werden.³⁾ Christi Reich bequemt sich nicht der Begierde der Menschen an, der Sohn ist nicht ein König derer, die dem Satan dienen.⁴⁾ Der Erlöser ist nicht allein der Mitleidige, sondern er will auch als Gebieter, König und Richter und darum als der Heiligende verehrt werden.⁵⁾ So fordert gerade das Reich den der Berufung würdigen Wandel, und es besteht sein Wesen in Sehnsucht nach Gerechtigkeit, heiligem Dienst, Lust an Gottes Gesetz, rechtschaffener Reinheit, unzertrennbarer Einheit mit dem Schöpfer.⁶⁾

Dazu führt auch der heilsgeschichtliche Rückblick: im Reiche Christi wird ja das erreicht, was, wie wir sahen, Gott bereits bei den Alten anstrebte. Er wollte da durch Geisteswirkung zu einem freiwilligen und freimütigen Gehorsam erziehen. Wo aber Gesetzesdienst und Menschenknechtschaft walten, da herrscht geistliche und fleischliche Hurerei. Allein Gnade und Wirkung des Geistes lassen im Gesetze Gottes wandeln und bringen die Heiligung zustande.⁷⁾

des Unservater. Daran reiht sich eine Erörterung über die consilia, über die Obrigkeit usw. Jedoch das ist eben wieder nicht die ganze Ethik des Coccejus. Er ist dürftig, wo er Loci schreibt, weil er da im Banne der Tradition steht, dagegen, wo er den Schriftgedanken nachgeht, ist er reich, weil er da die Ethik des Reiches Gottes entfaltet. Übrigens sagt er im ethischen Abschnitt der Summa das Wichtigste bezeichnenderweise gerade bei der zweiten Bitte (90 § 16). Wiederum ist also hier der Hauptmangel der, daß er zu einer systematischen Verarbeitung seiner Schriftgedanken nicht durchdringt. Wir müssen auch hier die Gesamtheit seiner Äußerungen zu Rate ziehen, vor allem die ethischen Gedanken seiner Exkurse über das Reich Gottes. Dies ist übrigens ein methodisch wichtiger Gesichtspunkt zur Beurteilung der gesamten Theologie jener Zeit. Die neuen Gedanken finden sich oft weniger in den dogmatischen Systemen, als in der Exegese und in den praktisch-theologischen Schriften.

¹⁾ Col. 1 § 77.

²⁾ Psalm. 93 § 5.

³⁾ Gal. 5 § 166.

⁴⁾ Joh. 12 § 27, Eph. 5 § 40.

⁵⁾ Eph. 5 a. a. O.

⁶⁾ Pan. p. 23^b, 27^a, 1. Thess. 2 § 40.

⁷⁾ Psalm. 93 § 5.

Die dritte Linie ist die eschatologische: der Glaube strebt nach Vollendung der Hoffnung. Im Reiche Gottes sein heißt auf dem Wege sein zur Erbschaft der Herrlichkeit.¹⁾ Als zur Herrlichkeit Berufene bemühen wir uns um einen heiligen Wandel. Eine Vollendung im sterblichen Leibe ist zwar nicht möglich. Gerade aber der Restbestand des Unvollendeten läßt uns mit entschlossener Hoffnung danach trachten, daß die Verherrlichung in der Kirche zum völligen Siege komme und durch die endgültige Unterwerfung unter den Vater das Reich sich durchsetze, in dem die Heiligen vollendet sind.²⁾

Neben dieser Begründung der Heiligung tritt die Betonung der Dankbarkeit nicht zurück.³⁾ Coccejus, der ja als letzte Arbeit eine Auslegung des Heidelberger Katechismus hinterlassen, hat als treuer Reformierter auch dies Motiv zur Heiligung nicht versäumt. Aber er knüpft sie nicht allein an den Beweggrund der Dankbarkeit. Dazu ist seine biblische Orientierung zu reich und sein Reichsblick zu umfassend.⁴⁾

b) Die Auswirkung des Heilsstandes im Dienste Gottes und der Ausbreitung des Reiches.

Der Dienst Gottes steht bei Coccejus im Vordergrund. Er kennt keine passive Gemeinde, die bloß das Quietiv pflegt.⁵⁾ In diesem Punkte ist ohne Frage die reformierte Theologie jener Zeit, die von der ausgeprägt ethischen Grundrichtung Calvins bestimmt ist, der lutherischen überlegen. Aber auch hier finden sich Unterschiede vor. Daß Coccejus in der Betonung des Dienstes auch die Theologen

¹⁾ Pan. p. 25^b, Foed. § 635, 1. Thess. 2 § 41.

²⁾ Foed. § 597, 1. Cor. 15 § 156, Col. 1 § 76. Der Präzilität und Asketik (vgl. Goeters, S. 80—83, 113), die die Heiligung des Christenlebens in besonderen, äußerlich konstatierbaren Frömmigkeitshandlungen sucht, steht Coccejus ferne, obwohl er einst Amesius zu Füßen saß. Er hat die Heiligungsmotive des Neuen Testaments verarbeitet, aber ohne „Einübung der Tugend“ und Perfektionismus. Über letzteren vgl. S. 110 dieses Buches. Er wendet sich gegen diesen auch Sa 79 § 3: *Perfectio non est in corpore mortali*. Die Gläubigen sind während des ganzen Lebens von Schwachheit umgeben. *Infirmis non pugnat cum perfectione sinceritatis*. Es gehört dieser dauernde Kampf mit der Sünde zum *status ecclesiae in hoc seculo*.

³⁾ Sa 74 § 26, Ezech. 11 § 26.

⁴⁾ Gegen Gottschick, RE.³ XVI, S. 798.

⁵⁾ Der Ausdruck stammt von Schlatte, dessen „Dienst des Christen in der älteren Dogmatik“ fruchtbare Gesichtspunkte zur Kritik der nachreformatorischen Zeit bietet. Bei Coccejus hat indessen die *servitus Dei* eine zentrale Stellung.

seiner Zeit und Kirche überragt, ist bei einer Vergleichung offensichtlich. Das hat aber seinen Grund wiederum darin, daß er stärker als alle andern das Gottesreich in den Mittelpunkt stellt.

Die Begründung des Dienstes ist insofern wieder durch den Hauptbegriff des Reiches gegeben, als der König einfach Diener braucht. Aus der Grundwahrheit „Gott allein ist König“ folgt unbedingt, daß für uns nichts anderes in Betracht kommt, als der dienende Beruf. Sogar die Engel sind ja nichts anderes als Mitknechte.²⁾ Die Unterwerfung schafft dem Herrscher das dienstbare Volk.³⁾ Die Kraft zum Dienst ist die geschenkte Gottesgerechtigkeit. Sie wird der Kirche verliehen als „Ursache und Sporn zum Handeln, wirksam zu wirken, Krieg zu führen“.⁴⁾ Auch der Glaube kann die treibende Macht genannt werden. Wenn der Dienst kurz beschrieben wird als Liebe zu Gott und dem Nächsten, so ist er das darum, weil der Glaube die Wurzel der Liebe ist, fruchtbar an guten Werken.⁵⁾ Weil bei Rom Gottesgerechtigkeit und Glaube nicht zu gesunder Geltung gelangen, so fehlt es dort am rechten Dienst, denn der menschlichen Kreatur und den Elementen der Welt dienen, das bedeutet nicht: Gott dienen. Der freie Dienst Gottes steht im Gegensatz zu aller Knechtung der Brüder durch Gesezherrschaft.⁶⁾

Wo sich Coccejus über die Ausübung des Dienstes äußert, da stellt er immer die gegenseitige Liebesübung der Glieder untereinander allem andern voran. Die klassische Stelle für dies Hauptanliegen seiner Ethik ist die berühmte Ausführung im Panegyrikus über das Verhältnis der Glieder am Leibe Christi, welche Ritschl⁷⁾ so nachdrücklich herausgehoben hat, allerdings nicht ohne Einseitigkeit, da nach seiner Darstellung dieser Passus als der Hauptgedanke der Rede erscheint, was nicht dem Tatbestand entspricht. Es heißt dort: „Durch den Glauben werden wir ein Leib mit dem Haupte und allen Gliedern, so wie eines Leibes Glieder durch einen Geist miteinander verbunden sind. Wie das gleiche Blut den ganzen Körper durchfließt,

¹⁾ Joh. 12 § 28.

²⁾ Col. 4 § 49.

³⁾ Apc. 19 § 10.

⁴⁾ Pan. p. 25^a fin.

⁵⁾ Joh. 12 § 29, Hebr. 12 § 90.

⁶⁾ Pan. p. 24^b, vgl. A. Ritschl, I, 142 ff. Die Stelle in der Preisrede gibt übrigens einfach eine Entfaltung der Frage 55 des Heidelberger Katechismus (vgl. Lang, S. 23). In der Katechismuserklärung selbst (§ 143) stellt Coccejus die neutestamentliche Wahrheit des Leibes Christi antithetisch der politia Israelis gegenüber.

so fließt derselbe Geist durch alle gleichsam hindurch, durch den König und sein ganzes Volk. . . . Weil Gottes Reich in den einzelnen ist, kommt es auch zu den andern. Es führt herbei ein Zusammengefügtsein, ein Zusammengebundenwerden. Durch Gelenke und Fugen hängt alles miteinander zusammen. Es findet ein Austausch der Gaben statt, eine Gemeinschaft der Liebe und der Freude. Eine Harmonie der Ziele kommt zustande. Es ist keiner in diesem Reiche so sein eigen, daß er nicht auch des andern sei und allen in Liebe zugetan. Niemand ist so von den übrigen getrennt, daß nicht wiederum die andern alle sein sind. Der Gott des Friedens verbindet die Glieder so miteinander, daß sie sich gegenseitig zu nützen suchen, sich untereinander Glück wünschen, sich zusammen freuen, ihre Schmerzen gemeinschaftlich tragen, über ihre gemeinsame Sünde trauern, einer des andern Last tragen, sich in Schwachheiten zu Hilfe kommen, sich ihre Fehler verzeihen. Auf diese Weise erkennt man die Brüder als Mitknechte und Bürger an. So wird das Geschlecht des göttlichen Samens, das Gottesleben in elenden Sündern bewundert und zur Geltung gebracht, der König Christus wird aufgenommen in seinen Gliedern. Wie sich Freunde an Gastmahlen durch gegenseitige Liebe erfreuen, so tauschen die gläubigen Glieder Christi durch Wort und Werk ihre Gaben miteinander aus. Die Liebe und Freude am Heil, die Liebe Gottes, die in ihnen alles ist, das ist ihr Gastmahl, der Vorschmack jener völligen Freude, die ihnen in der Erscheinung des wiederkommenden Herrn bevorsteht. Dann wird nicht nur der Geist, dann werden Ohren und Augen davon erfüllt sein. Wissen sie ja doch, daß es ihnen einmal geschenkt sein wird, nicht allein die Glieder Christi leiblich zu sehen, sondern auch das Haupt selbst, ihren König und Gott.“

Bei der Behandlung des paulinischen Bildes vom Leibe werden folgende Gesichtspunkte immer wieder hervorgehoben: 1. Gott hat die Gläubigen aufeinander angewiesen. Es genügt nicht, daß einer für sich selber glaube. Der Glaube führt zur Gemeinschaft der Heiligen, einer hat den andern nötig. Diese Gemeinschaft ist eine denkbar enge und organische.¹⁾ 2. Was die Glieder des Leibes insbesondere verbindet, das ist die gleiche Grunderfahrung, die ihnen allen geschenkte Gerechtigkeit und Erbschaft, die vereinte Freude am

¹⁾ Eccl. Bab. § 14. „Qui cupit in Christo adolescere, is etiam se applicat ad fideles.“

Herrn. Mit unwiedergeborenen Sündern kann der Christ sich nicht derart als mit Brüdern freuen.¹⁾ 3. Das Gemeinschaftsverhältnis bedeutet: Anrecht haben aufeinander. Alle sind unser, besonders die, welche Christo gehören — das heißt in seinem Reiche sein.²⁾ 4. Der Austausch basiert auf der Unterscheidung der Glieder, der Verschiedenheit der charismatischen Begabungen. 5. Der Dienst der Gemeinschaft besteht im Austausch der Freude am Heil, in der Mitteilung der Erkenntnis, in der gemeinsamen Hoffnung auf den Wiederkommenden, ferner in der tätigen Hilfeleistung, im vereinten Trauern, im Verzeihen der Fehler. Der Dienst der Liebe stiftet eine volle Harmonie der Ziele.³⁾

Weil Coccejus Ernst macht mit der Wahrheit des Leibes Christi, hat er nicht teil an der von Schlatter gerügten Schwäche der älteren Dogmatik, die „ein aktives Pastorat und passive Gemeinden“ zeigt. Nach ihm hat die ganze Gemeinde zu dienen, nicht nur die Diener am Wort. Der Dienst ist ein Heereskampf des Volkes Gottes unter Christi Zeichen, die Berufung ruft alle auf, mit dem Feldherrn das Reich einzunehmen.⁴⁾ Ohne Ausnahme haben die Jünger die Aufgabe der Ausbreitung.⁵⁾ Die Schlüsselgewalt gehört allen Gläubigen, der ganzen Kirche, sowohl die Verkündigung des Evangeliums, als der Bericht über die Worte Christi, als auch die Zuchtübung.⁶⁾ Was vom Gläubigen zu sagen ist, das ist dann selbstverständlich insonderheit die Aufgabe des Hirten: sich hingeben, dienen, das Reich fördern.⁷⁾

Diese *propagatio regni Christi* wird als die Hauptaufgabe des Volkes Gottes in der Welt gekennzeichnet.⁸⁾ Das Reich ausbreiten

¹⁾ Col. 1 § 77, Eccl. Bab. § 14.

²⁾ 1. Petr. 2 § 75.

³⁾ Daß wir „Glieder des mystischen Leibes Christi“ sind, weiß die ganze zeitgenössische Theologie zu sagen, Coccejus aber geht bei der Entfaltung dieser Wahrheit besonders in die Tiefe. Die Verbindung von Reich Gottes und Leib Christi hat Olevianus vor ihm hervorgehoben, vgl. Gnadenbund S. 45, Substantia p. 138 f., Expositio p. 162 f.

⁴⁾ Sa 71 § 17, 1. Thess. 2 § 39.

⁵⁾ Act. 14 § 3, Col. 4 § 49.

⁶⁾ Ep. 102 (an J. H. Heidegger) vgl. Sa 76 § 7 f., 16 f.

⁷⁾ Cons. ag. § 1. Insofern trifft Schlatters Kritik a. a. O. S. 13, 15 Coccejus nicht. Freilich steht er hier wieder über dem Durchschnitt, auch der reformierten Theologie. Die früheren, z. B. Petrus Martin (Loc communes, p. 565) und Aretius (Problemata, p. 516) reden hauptsächlich von den ministri, die als doctores et praedicatores regnum dilatant.

⁸⁾ Prov. 14 § 27 jagt besonders klar, was er unter *propagatio* versteht.

bedeutet: viele zur Gerechtigkeit führen. Nur so geschieht dem Endzweck der Verherrlichung des Namens Gottes Genüge.¹⁾ Der Panegyrikus klingt aus in einem eindrucksvollen Ruf an die Gemeinde, der zu solchem Dienst auffordert. Die Christen haben zu leuchten als Söhne des Lichts. „Laßt uns mit Verlangen und Liebe umfassen und einnehmen die ganze Welt als Christi und als unser Erbe.“ Die Menschen in weitentfernten Landen gilt es zu gewinnen, nicht aber die in jenen Ländern begegnenden Reizungen zum Bösen aufzusuchen, welche die Natur mit Absicht von uns entfernt hat. Die Liebe, nicht die selbstische Gier (er meint: etwa nach kolonialer Bereicherung) soll zu ihnen hinführen. Die Ärgernisse gilt es aus dem Wege zu räumen, daß die Fülle der Heiden eingehen könne. Das wird nur dann erreicht, wenn Christi und nicht der Menschen Reich zur Blüte kommt. Alles, was Christi ist, bewährt sich am Gewissen, alles Selbstische dagegen verdunkelt sein Reich und versperrt den Herzukommenden den Weg.²⁾

Die Verpflichtung zur missionierenden Werbearbeit ergibt sich darum aus der Zugehörigkeit zur Kirche, aus dem Anteil am Reich, weil dieses ja kriegerische Aktion zur Herbeiführung der Erbschaft der Welt und der Völker ist.³⁾ Wer glaubt, will Kinder zeugen, will mit Christo erben.⁴⁾ Ist auch die große Missionszeit etwas Endzeitliches,⁵⁾ so hat doch die Christenheit nicht nur die Hände in den Schoß zu legen, sie hat sich zu rüsten zur Ausbreitung und unverweilt ans Werk zu gehn.⁶⁾ Wir sahen bereits, daß Coccejus bei

¹⁾ Joh. 12 § 29. ²⁾ Pan. p. 27^a.

³⁾ Dan. 7 § 63, Prov. 14 § 27, Col. 3 § 15, 2. Tim. 2 § 33, 1. Petr. 2 § 75, Hebr. 12 § 87.

⁴⁾ Prov. 14 § 27, Apc. 5 § 9. Für Coccejus fließt durchaus (vgl. Schlatter, S. 19) die propagatio „aus dem Anteil an der Kirche und Gemeinde“. Die Jünger, nicht nur die Prediger haben die Aufgabe der propagatio, vgl. Act. 14 § 3, Col. 4 § 49.

⁵⁾ Disp. 34 § 17, Psalm. 145 § 12.

⁶⁾ Pan. p. 27^a. Eine kräftige Betonung der propagatio bei Bullinger, Haußbuch, S. 390^{a,b}, Pellicanus, In Prophet., tom. III, p. 224^b, tom. IV, p. 194^b, Olevianus, Substantia, p. 132, Junius, Expositio proph. Daniel., p. 168. Bei Martini, der in seiner Schrift über Psalm 2 sehr ausführlich vom Dienst handelt, fehlt die propagatio auffallend, in der Oratio funebris auf Johann dagegen wird sie stark betont, p. 74, 76, 79. Was die Heidenmission betrifft, so hat die niederländische Theologie jener Zeit einen bedeutsamen Schritt über Beza hinaus gemacht, der noch behauptet hatte (Ad tractationem, 1592), Matth. 28 gelte nur den Aposteln, während ihm H. Saravia, Defensio tractationis, p. 285—287

der Heidenmission sich im wesentlichen um die Ermittlung der biblisch-theologischen Wahrheit bemüht und nicht wie Hoornbeeck praktische Vorschläge macht. Er bleibt hierin der Akademiker, aber er ist doch durch und durch Missionstheologe, und alles bei ihm atmet die Hoffnung auf die bald anbrechende herrliche Missionszeit der letzten Tage. Allerdings hat sein Sinnen auf Ausbreitung eine Grenze, zur Mission an Rom ruft er nicht auf.¹⁾ Das römische System als solches kann eben nicht in die Ökonomie des Reiches eingebaut werden. Hier ist der Prinzipat des Antichristen aufgerichtet, gegen den gilt es sich zu wappnen. Rom ist nicht Missionsfeld, sondern einfach Gegner. Wenn hier eine Beschränkung des Missionsblicks zu konstatieren ist, so muß

entgegenhielt, die Verpflichtung gelte der Kirche bis ans Ende der Welt. Im Gesichtskreis des Coccejus lag die indische Kolonialmission der Niederlande (vgl. Coolsma, *De Zendingseeuw vor Nederl. Oost-Indie*, 1901) — die u. a. zu dem Missionsseminar des Walaeus geführt hatte (Grothe, *AMZ*. IX, 1882, S. 16 ff.). Die damaligen Missionschriften Hollands betonten sämtlich die Pflicht der Kolonial-obrigkeit, zu missionieren. Allen voran Heurnius, *De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio*, 1618, der bei der Begründung nicht bloß von alttest. Worten ausgeht (gegen Kameron, *AMZ*. 1899, S. 343), sondern auch vom Missionsbefehl Christi (vgl. besonders p. 9 ff.). Über seine sechs Missionsmotive vgl. Grössel, *Die Mission und die evang. Kirche im 17. Jahrh.*, S. 21 ff. Seine alttest. Begründung ist wichtig als Vorbereitung der Gedanken des Coccejus. Eine eigentümliche Idee des Heurnius ist die, daß zur Apostelzeit nur der prior tribus Jehuda zum Glauben geführt worden sei. Auf Grund der Bekehrung der Heiden kommen die übrigen Stämme an die Reihe. Auf Heurnius und Kepler beruft sich Alsted, *Diatriba*, p. 20, für seine chiliastischen Missionshoffnungen. Ebenso nimmt auf Heurnius Bezug der bedeutendste Missionstheoretiker jener Zeit, Coccejus' Kollege in Leiden, Hoornbeeck, vgl. vor allem *De conversione Indorum*. Walaeus war sein Lehrer. Hoornbeeck selber trug sich in seiner Jugend mit Missionsgedanken (*Vita* vor der angeführten Schrift, p. 12). Hoornbeeck geht aus von Jesu Missionsbefehl, weist hin auf die große Erleichterung durch die Verkehrsmöglichkeiten und mahnt an die koloniale Verantwortung. Man soll nicht nur politische Gesichtspunkte walten lassen, sondern *regni Christi promovendas res* zur Geltung bringen. Statt ewig in der Heimat zu disputieren, soll man lieber draußen missionieren. Freilich weist er auch der disputatio mit den Heiden einen wichtigen Platz an, aber das Ziel ist doch ihre Bekehrung, sie ist ein Teil unserer Aufgabe, die von den Aposteln nicht ganz gelöst ist. Diese haben nur das Eis gebrochen. Das ganze Alte Testament sei durchzogen von Verheißungen für die Heiden. Kirche, Universität, Staat sollen zusammenwirken. Gönner, Privatreise sollen für dies Ziel gewonnen werden. Die Kirche soll Missionare aussenden, die auf einem eigenen Seminar ausgebildet sind. Sie soll der römischen congregatio de propaganda nachsehen. Das Buch ist eine bedeutende Leistung, auch durch seine religionsgeschichtliche Gelehrsamkeit.

¹⁾ Vgl. Schlatters Kritik a. a. O. S. 9, Anm. 1.

die eschatologische Motivierung billigerweise beachtet werden. Versäumt die heutige Generation die Verkündigung des Evangeliums an Rom, so tut sie es nicht wie das 16. und 17. Jahrhundert mit dieser Begründung.

Die Ausbreitung geschieht nicht nur durch das Predigen. Es gehört dazu der bewährte Wandel, der durch gute Werke, durch Geduld und Enthaltung von den Lüsteu bezeugt, daß wir befreit wurden vom Dienst dieser Welt und in seine engste Gemeinschaft hineingeführt sind.¹⁾ Zum Dienst gehört auch die Bitte um das Kommen des Reiches, die aus Liebe zu Gott und dem Nächsten emporsteigt.²⁾ Ihr Sinn ist: daß das Reich mehr und mehr vorrücke und alle Feinde Gottes möchten niedergestreckt werden.³⁾ Ferner ist auch das Leiden für Christus Dienst, die höchste Ehre der Kirche, ohne die das Erbe nicht eingenommen wird. Die Kirche muß sich auf das Martirium gefaßt machen — die Gläubigen haben Gut und Blut zu opfern — aber sie erfahren auch in den Anfechtungen innere Erquickung.⁴⁾

Ritschl⁵⁾ hat bei unserm Theologen die reformatorische Schätzung des bürgerlichen Berufes vermißt, als des natürlichen Bodens zur Betätigung der Ethik. Es ist wahr, daß sich praktische Ausführungen hier nur ganz spärlich finden.⁶⁾ Wohl sagt er z. B., den Eltern und der Obrigkeit gehorchen, sei ein Teil der Nächstenliebe.⁷⁾ Er hebt immer wieder bei den Gläubigen hervor: alles gehört ihnen⁸⁾ — womit der Ansaß für die Weltaufgaben gegeben ist. Aber er führt diese wenig aus. Dasselbe begegnet bei seiner Stellung zu den kirchlichen Aufgaben. Auch hier spezialisiert er den Dienst kaum. Die aktiven Vertreter des Dienstes für die Kirche seiner Zeit, die Theologen der Präzision, arbeiteten rastlos hin auf eine innere Erneuerung der bestehenden Volkskirche. Coccejus hat sich an diesen praktischen Reformbestrebungen nicht beteiligt, obwohl aus seinen Grundsätzen gewaltige Impulse für die konkreten Aufgaben zu ent-

¹⁾ Sa 71 § 17, Cant. 1 § 48, Col. 4 § 49, Apc. 5 § 9.

²⁾ Sa 71 § 17. ³⁾ Sa 90 § 16.

⁴⁾ Ultim. § 1500, Cant. 3 § 170, Joh. 12 § 29. ⁵⁾ I, S. 146 f.

⁶⁾ In dieser Hinsicht geht Martini, *Universorum relig. christ. capit.*, p. 49 über ihn hinaus: „vere rex est Christus. Et in hoc munere administros habet bonos angelos, fideles patres familias, magistratus, ecclesiarum et scholarum gubernatores.“ Man hört hier den Rektor der schola Bremensis, der seine Arbeit in Beziehung bringt zum Reiche Gottes.

⁷⁾ Pot. 31 § 74. ⁸⁾ 3. B. Eph. 5 § 48 u. ö.

nehmen waren. Wie ganz anders hat ein Hoornbeeck die Betätigung in der Leitung der Kirche, die Schulung der Missionare durch das Seminar und andere Aufgaben erörtert. Die Beschränkung des Coccejus ist nicht etwa nur die Folge seiner eschatologischen Richtung. Sie zeigt vielmehr die Begrenzung seiner Gabe nach der praktischen Seite hin. Er hätte ja die Reform auch ohne den gesetzlichen Zug in seiner Art vertreten können. Er findet aber volle Befriedigung darin, als Bibeltheologe zu sagen, was die Kirche nach dem Bilde der Schrift ist und sein soll. Nur soweit die Schrift ihm unmittelbaren Anlaß gibt, hebt er einzelne Pflichten hervor. Auch hier begrenzt ihn sein Biblizismus, so daß er mit allen seinen Aussagen nicht hinausgeht über das, was etwa die apostolische Mahnung gelegentlich erörtert. Wenn er, von dem Typus der wahren Kirche ausgehend, als Ziel der Christenethik fordert: „daß wir in der Gemeinschaft, in der wir leben, die Wahrheit, Gerechtigkeit, den Glauben und alle Ehrbarkeit fördern und pflegen“,¹⁾ so läßt sich etwas Höheres ja nicht aussagen. Aber es bleibt eben beim Allgemeinen. Er verkündigt die Grundsätze und überläßt andern die praktische Ausführung. Daß hier aber nicht ein Manko seiner prinzipiellen Grundstellung zum Dienst des Christen, sondern nur eine Begrenzung seiner Gabe vorliegt, beweist die geschichtliche Tatsache, daß seine Theologie mit der praktischen Reformbewegung später ohne Mühe eine organische Verbindung eingehen konnte.

Zur Erläuterung des Dienstes Gottes: Coccejus und die Judenmission.

Es würde etwas Wesentliches fehlen an unserer Darstellung des Dienstes für das Reich, wenn nicht noch eingehender jenes Lieblingsgebietes gedacht würde, auf dem die propagatio des Coccejus recht eigentlich aktiv wird, der Judenmission. Die zu Tausenden zählenden portugiesischen Marranen, die seit Ende des 16. Jahrhunderts in den niederländischen Freistaaten eingewandert waren, gaben, zumal es sich um viele hochgebildete und streng synagogale Elemente handelte, der Kirche und Theologie jener Tage viel Anlaß zur Auseinandersetzung.²⁾ Davon zeugt das gesamte Geistesleben jener Epoche und

¹⁾ Apc. 22 § 5.

²⁾ Vgl. J. S. A. de Ie Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden. Karlsruhe u. Leipzig, 1884. S. 142 ff.

die reiche Literatur über diese Frage, von Hugo Grotius und den Remonstranten bis zu Hoornbeeck, ja bis zu Labadie und den Täufern. Die niederländische Kirche zeigt ein anerkennenswertes Verantwortungsgefühl und eine beachtenswerte christliche Aktivität den Israeliten gegenüber. Die Synoden befassen sich mit der Judenmission, es werden Prediger dafür angestellt, Lehrstühle für Kontroverse mit dem Judentum begründet. Die Grundstimmung, der wir bei Coccejus begegnen, gibt durchaus nichts Besonderes, sondern den Durchschnitt dessen wieder, was damals die führenden Theologen bewegte. Man könnte etwa einen Samuel Maresius ausnehmen der die biblischen Hoffnungen einer endgültigen Errettung Israels nicht teilte.¹⁾ Das wissenschaftlich Tüchtigste hat auch hier wieder Joh. Hoornbeeck geleistet. Fr. Spanheim d. J. und Labadie seien dazu noch besonders genannt.²⁾

Coccejus empfing als Leidener Professor von den Kuratoren der Akademie den Auftrag, gegen die Juden zu schreiben.³⁾ Diese amtliche Verpflichtung hat er so aufgefaßt, daß er überall die Lehren des Neuen Testaments, Christus, seine Person, seine Ankunft, Worte, Taten, Leiden, Herrlichkeit und sein Reich im Alten Testament auf-

¹⁾ de le Roi, S. 154.

²⁾ J. Hoornbeeck, *Teschuba Jehudim sive pro convincendis et convertendis Judaeis*, Lugd. Bat., 1655, betont nicht nur die Notwendigkeit der disputatorischen Fertigkeit und gibt unter eifriger Heranziehung der Rabbinen, des Talmud und der Kabbala eine für seine Zeit achtbare Auseinandersetzung mit den jüdischen Anschauungen, sondern ist vor allem durch seine Haupttendenz, die Bekehrung der Juden, beachtenswert. Er wendet sich gegen die Methode der Gewalt und die Mißhandlungen. Vor allem liegt ihm an der rechten Verkündigung für Israel und dem Gebet. Er befürwortet die Anstellung von Predigern für die Juden und den Ausbau dieser Aufgaben an Universität und Schule. Auch er glaubt an die Bekehrung des ganzen Judentums. Übrigens gibt er auch Winke für eine Erziehung der Juden zur Arbeit. Fr. Spanheim d. J., *Controversiarum de religione elenchus*, Lugd. Bat., 1697, zeichnet sich aus durch nüchterne und besonnene Einschätzung der Gefahren der Arbeit. Über Labadie, der in seinem „Urteil der Liebe und Gerechtigkeit über den gegenwärtigen Zustand der Juden“ etwa das optimistische Gegenstück zu Sp. bietet, vgl. Goeters 160 f.

³⁾ Ep. 28 (an J. Burtorf): „Curatores hujus academiae . . . qui me ad scribendum contra Judaeos obligarunt, ut ista potissimum edam, quibus patescat, doctrinam Ni Ti ubique in veteri inculcari, ejusque scopum unicum esse, Christi personam, adventum, dicta, facta, passiones, *δόξας*, regnum, ecclesiam redemptam, ejusque varios status describere. Quod si praestare possimus per divinam gratiam, nescio an ullum efficacius medium ad convertendos Judaeos esse possit.“

zeigen wollte. Dies zu erweisen, sei das beste Mittel zur Bekehrung der Juden. So stellt er seine ganze Arbeit an der Schrift auch unter den praktischen Gesichtspunkt der Judenbekehrung, so daß sie ihm im besonderen Sinne zum Dienst der Ausbreitung des Reiches Gottes wird.¹⁾ Es ist seine Treue, daß er als Orientalist mit seinem Pfund hier besonders wuchert. Er hat für diese Aufgabe vertiefend und verinnerlichend gewirkt. Vor allem liegen folgende Arbeiten von ihm vor:

1. Seine Antrittsvorlesung in Leiden: *Oratio de causis incredulitatis Judaeorum* (Or. caus.).

2. *Judaicarum responsionum et quaestionum consideratio* (Judaic.).

3. Ein Gutachten „*De Judaeorum receptione*“ in Ep. A. 33 p. 639^b—641^a (Rec.).

4. Dazu ist besonders noch zu vergleichen der Abschnitt der *Summa Kap. 72 § 3 ff.*: *De iudiciis infidelium*.

Die Hauptschrift ist die an zweiter Stelle genannte. Sie hat den Vorzug, aus der Pragis herausgewachsen zu sein. Ein portugiesischer Jude hatte einem Katholiken auf Fragen Antworten gegeben und dann selber wieder Fragen gestellt. Coccejus war auf diesen Diskurs in einer Disputation eingegangen. Die *Consideratio* ist die schriftliche Wiedergabe dieser seiner Auseinandersetzung. So behandelt der erste Hauptteil bis Kap. 25 die Antworten des Juden, von Kap. 26 an folgen seine Fragen. Ob sich viele Juden durch diese Sammlung exegetischen Details, durch diese Unzahl der Paragraphen durchgelesen haben, ist zu bezweifeln. Wir dürfen von Coccejus keine nach heutigen Begriffen psychologisch gute und lesbare Missionschrift erwarten. Er argumentiert hier nicht viel anders als in seinen übrigen Schriften, nur daß er als Beweismaterial noch mehr rabbinische Gelehrsamkeit benutzt. Aber es ist immerhin eine für jene Zeit beachtenswerte Arbeit eines ganz am prophetischen Wort orientierten Theologen, in der wiederum das Reich Gottes die beherrschende Rolle spielt.²⁾

¹⁾ Daß die frühere Föderaltheologie bereits stark die Aufgabe der Judenmission hervorhebt, das zeigt z. B. Raphael Eglin, *Aphorismus theologicus de mysterio prophetico super conversione gentis Judaicae etc.* Marpurgi, 1606. Darin wird (§ XXII) es als eine wichtige Aufgabe der Kirche betont, die Juden zum Glauben zu führen.

²⁾ de Le Roi, S. 152, nennt die Schrift „eines der bedeutendsten Zeugnisse aus der Mitte der Christenheit in der früheren Zeit“.

Getragen ist er von seinem biblisch begründeten Glauben über die Gnadenabsicht Gottes mit Israel. Er richtet unsern Blick zunächst auf die Vorsehung Gottes, die dieses Volk wunderbar bewahrt hat.¹⁾ Die Juden sind zwar nach Gottes Willen unter die Völkerschaften zerstreut, aber in tausendfacher Mühsal und Trübsal dennoch bewahrt worden vor Vermischung mit andern Völkern, vor heidnischem Götzendienst und der Verführung des Antichristen, in der die Wurzel des Judaismus wieder aufgeblüht ist. Gott hat an ihnen einzigartige Beispiele der Erbarmung und der Langmut bewiesen. Er hat bewirkt, daß sie in beharrlicher Beschäftigung mit dem Alten Testament und der Tradition ihrer Väter in der Welt verblieben sind, ohne ihren früheren Kultus auszuüben. Die göttliche Absicht geht darauf aus, sie durch die Völker der Heiden zur Erkenntnis des Erlösers zu bringen und eifersüchtig zu machen. Gott allein kann sie bekehren. Diese Hoffnung steht fest, denn sie ist in der Schrift verheißen. Schon jetzt ist zu hoffen, daß dieser und jener von ihnen gewonnen werde; denn die Verstockung, die als göttliches Gericht aufgefaßt werden muß, ist nur eine partielle. Aber aus der Bekehrung einzelner wird eine Wiederannahme von ganz Israel werden, die in der großen, bald eintretenden Missionszeit zu erwarten ist, welche von der ersten Verkündigung des Evangeliums und dem seither geschehenen Fortgang des Reiches Christi unterschieden werden muß.²⁾ Dann, am Ende der Welt — dem wir uns zu nähern scheinen — wenn die Zeit der Strenge Gottes erfüllt ist, wenn sie Christum erkannt haben, sollen die Juden bei der Heilung der Kirche Christi und der Zerstörung der Feinde der ganzen Welt zu Führern werden, daß sie die Götzen und ihre Irrtümer abtut; denn nach ihrer Bekehrung wird die Fülle der Heiden eintreten, alle Nationen werden der Kirche dienen, und Christus wird herrlich regieren.³⁾

Fragen wir weiter nach der Missionsweise des Coccejus, so ist voranzustellen seine Bußpredigt an die Christenheit. Er kennt keine Judenmission ohne ein solches ständig an die Christen gerichtetes Bußwort. Das macht das Werben seiner Missionschriften so ernst und gesund. Er zeigt den Christen, wie sie von Gott zur Verant-

¹⁾ Rec. p. 640^b.

²⁾ Judaic. 4 § 104. Das baldige Eintreten: Basler Sammlung KAC. IV., an Joh. Bugtorf, 26. Aug. 1633.

³⁾ Rec. p. 640^b. Or. caus. p. 21^b. Sa 72 § 48 f. Judaic. 1 § 11.

wortung gezogen werden für die Juden, die unter ihnen leben. Wir müssen wachsam sein, daß sie nicht, durch uns geärgert und verhärtet, zugrunde gehen.¹⁾ In früheren Epochen, als das Christentum größere Wärme zeigte, waren Bekehrungen der Juden häufiger.²⁾ Jetzt ist es meist so, daß die Ärgernisse in der evangelischen Kirche und die Verirrungen Roms sie vom Glauben abhalten.³⁾ Wird geklagt über ihre Verstockung, so ist zu sagen, daß sich auch bei uns Hartnäckigkeit findet, nämlich in ihrer Vernachlässigung. Ihre Verhärtung kommt zu einem guten Teil von unserer Lässigkeit, Feigheit und unserm Mangel an Tatkraft.⁴⁾ Überlegt man von seiten des Magistrats, ob die Juden ausgewiesen werden sollen, so ist zu sagen, daß die Christen, welche Christus durch Worte und Taten lästern, mit viel größerem Recht auszuschließen sind. Die Juden brauchen in erster Linie das Beispiel des christlichen Lebens, darum dürfen die Christen nicht solche Sitten ertragen, welche jene nur mehr zur Verhärtung führen. Gesetzelosigkeit der Christen in Lehre und Wandel wird jenen ein Hindernis, daß sie nicht glauben können.⁵⁾ Besonders weist Coccejus hin auf die Verdunkelung des Evangeliums in der Christenheit. Den meisten Juden ist dieses nicht, wie sich ziemt, bekannt geworden.⁶⁾ Die Christen reden zu viel Fremdes und Erotisches, aber nicht Reden, vom Heiligen Geiste gelehrt.⁷⁾ Nur wenn Israel aus dem Munde der Christen die Worte des Volkes Gottes zu hören bekommt, kann Gott das mühevollen Werk der Judenmission zustande bringen.⁸⁾ Statt dessen gewahren wir Vernachlässigung und Verkehrung des Wortes, Verdunkelung der Lehre von der Rechtfertigung, Disputieren über die Person Christi, Herrschaft der Traditionen und der heidnischen Philosophie. Insbesondere stellt sich eine verweltlichte „christliche Kirche“ den Juden als Barrikade in den Weg, daß sie das Reich Gottes nicht finden.⁹⁾ Das benutzt zwar Gott als Verstockungsgericht, es ist aber zugleich eine schwere Schuld durch Ärgernisgeben, denn die Christen verführen sich selbst untereinander zu einem Halbjudentum, verfallen in Götzendienst und das Reich des Antichristen. Die Majestät des Tieres falziniert sie, Haß, menschliche Parteiungen, Namen und Meinungen zerreißen sie. So erhebt Coccejus seine Stimme zum

¹⁾ Or. caus. p. 21^b. Judaic. 1 § 11. Rec. 640^a.

²⁾ Rec. 640^b.

³⁾ Ep. 29 (p. 87^b) an Joh. Buxtorf.

⁴⁾ Rec. a. a. O.

⁵⁾ Rec. 640^a. Or. caus. p. 15^a.

⁶⁾ Rec. 640^b.

⁷⁾ Judaic. 1 § 12.

⁸⁾ Ib. § 13 f.

⁹⁾ Sa 72 § 6. Or. caus. p. 21^b. Pan. p. 26^b.

lauten Wehe: Wehe denen, durch die Ärgernis kommt, wehe, durch unsere Schuld gehen die Brüder unseres Erlösers zugrunde!¹⁾

Außer den erwähnten Hauptmotiven, die aus der göttlichen Gnadenabsicht fließen, wird die Christenheit besonders durch die Liebe und Dankbarkeit zur Judenmission verpflichtet. Die Menschlichkeit mahnt uns dazu: wir sollen den Nächsten lieben wie uns selbst und allen Irrenden, also auch ihnen helfen. Ihre Stumpfheit muß unser Erbarmen hervorrufen, daß sie doch nicht noch mehr in die Stricke des Satans fallen und sich schließlich noch mit dem Türken zusammentun möchten.²⁾ Sie glauben, der Haß gegen die Feinde sei geboten, wir sind gelehrt, auch die Schmähler und Verfolger zu segnen und ihnen wohlzutun. Unser Fleiß und Eifer, andere für Christus zu gewinnen, soll durch sie gespornt werden, wir sollen wie Paulus den Juden ein Jude werden. Die ihnen geschuldete Liebe muß sich kundtun durch Erweisung der Frömmigkeit in Wort und Tat. Auch wenn wir nicht sofort Frucht sehen, gilt es an die Arbeit zu gehen. Aus der Liebe wächst das sehnsüchtige Gebet, daß Gott die Mauern Jerusalems bauen möge und sich über Israel erbarmen wolle. Ein zweites Motiv ist die Dankbarkeit. Gott hat ihnen seine Aussprüche anvertraut, von ihnen ist Gottes Wort und Heil ausgegangen. Ferner: wir sind durch ihren Fall reich geworden, ihr Verlust ist der Heiden Reichtum. Durch das über sie hereingebrochene Gericht ist der Kirche die Freiheit geschenkt und das Gottesreich befestigt worden. Da wir durch grundlose Barmherzigkeit an ihren Platz gerückt sind, sollen wir uns nicht über sie erheben, sie nicht vernachlässigen und verachten, sondern durch unsern Dienst helfen, daß die Decke von ihren Herzen genommen werde.³⁾

So scharf Coccejus auch die Schuld und Pflicht der Christenheit hervorhebt, er läßt es auf der andern Seite doch nicht fehlen an der Bußpredigt gegen Israel selbst. Zwar ist der Ausdruck von Haß⁴⁾ völlig verkehrt, daß er als ein „Hasser des Judentums“ zu bezeichnen

¹⁾ Or. caus. praef. p. 25^b. Rec. p. 640^a.

²⁾ Daß Coccejus hier auf konkrete Wirklichkeit Bezug nimmt, daran kann schon der eine Name Sabbatai Zewi erinnern, der 1666 zum Islam übertritt, vgl. Graetz, Geschichte der Juden, 10, S. 188 ff. Aber auch abgesehen davon ist damals der Einfluß der Juden auf das Serail groß, und es gibt in jener Zeit im Islam eine ganze Reihe von Kryptoisraeliten. Der Islam hatte die Juden in noch größerem Maßstab im Orient aufgenommen als die Niederlande.

³⁾ Or. caus. 21^b, fin. Judaic. 1 § 11. Rec. p. 640^b.

⁴⁾ II, S. 254.

sei. Wohl aber spart er nicht die schonungslose Kennzeichnung ihrer Sünde. Die Ursachen ihres Unglaubens sind zu allererst jene von der Schrift immer wieder hervorgehobenen Verderbnisse des menschlichen Herzens: sie sind Fleisch, haben ein doppeltes Herz und einen Geist voll Ehebruch. Darum verkehren sie die Schrift und haben sich mit Unglauben und Verkehrtheit gegen Christus gewappnet. Ihre Verachtung aller Menschen, ihre Weigerung zu hören und zu erkennen, macht sie zu Vätern aller Irrtümer, die durch alte Tradition verhärtet sind und alle verachten, die nicht ihre Dornhecken durchkrochen haben und ihre Sophistereien bis aufs Haar halten. Eine Hauptschuld haben ihre Rabbinen, die die Prophezeiungen der Schrift verdrehen. Ihre Verstockung rührt her von ihrer Verkehrtheit — hartnäckig ist zwar mehr ihre Gleichgültigkeit als ihr Widerspruch — aber diese Verhärtung ist zugleich Gottes Gerichtsakt. Er allein kann darum die Widerspenstigkeit von ihnen nehmen und die Herzen erweichen.¹⁾

Wie treibt nun Coccejus Judenmission? Die Summa aller Kontroversen ist die Frage, ob Jesus der Christ sei, das heißt zugleich, ob den Evangelisten und Aposteln Vertrauen zu schenken sei, und dann, ob die, welche an Jesus glauben, das wahre Volk Gottes sind.²⁾ Diese Frage wird am besten so erörtert, daß gezeigt wird, Jesus sei zu der Zeit erschienen, zu der er erscheinen sollte. Ferner: Jesus habe verkündigt, gewirkt, gelitten, was er nach Gottes Rat tun sollte. Dazu muß der Ordnung nach die Schrift des Alten und Neuen Testaments erläutert werden und die Harmonie der beiden Testamente aufgezeigt werden. Der Parallelismus der Prophetie ist darzulegen und nachzuweisen, daß in der christlichen Kirche die prophetischen Weisagungen über das Volk Christi bis in unsere Zeit hinein zur Erfüllung gekommen sind. Neben die Frage der Messianität Jesu stellt die Consideratio als einen Hauptpunkt die Kontroverse über die Dreieinigkeit. Ferner die Apostellehre, deren Herzpunkt das Gesetz der Gerechtigkeit ist.³⁾ In der Oratio sind als Hauptgegenstände genannt: die Darlegung der wahren Gerechtigkeit, des Testamentes und Reiches Gottes.⁴⁾ Dabei sind die falschen Deutungen der älteren und neueren Juden zu widerlegen und namentlich die Autorität des Talmud zu zerstören. Alles aber soll so zur Behandlung kommen, daß es nicht allein bei der intellektuellen

¹⁾ Or. caus. p. 15^a. Sa 72 § 7. Judaic., praefatio. Rec. p. 640^b.

²⁾ Judaic. 1 § 15.

³⁾ § 16.

⁴⁾ Or. caus. praefatio.

Betrachtung bleibt, sondern daß sich die Wahrheit am Gewissen beweist als eine Lehre, die der Frömmigkeit gemäß ist. Darum will sich Coccejus an Joh. 16, 8ff. anschließen und es zur Überführung bringen nach den drei Hauptgesichtspunkten: die Sünde des Unglaubens, die Gerechtigkeit, das Gericht.¹⁾

Vor allem ist für unsern Zusammenhang zu beachten, daß die Lehre vom Reiche Gottes in allen die Judenmission betreffenden Schriften im Mittelpunkt steht, wodurch die zentrale Stellung dieser Konzeption in seiner Theologie nun auch durch die ihm besonders eigentümliche missionarische Praxis bestätigt wird. Schon die Oratio von 1650 bringt in bemerkenswerter Weise eine Zusammenfassung seiner Reichsgedanken. Der Grundirrtum der Juden ist ihre falsche Auffassung des Reiches. Es führte zu ihrem Ruin, daß sie die Abrahamsverheißung von der Erbschaft fleischlich mißverstanden haben. Sie begehrten nach politischer, statt nach sittlicher Freiheit und verkannten den Charakter des Reiches Christi auf Erden, indem sie wähten, das Reich Gottes komme mit äußeren Gebärden. In ihrer Erwartung des messianischen Reiches wurden sie durch das israelitische Gemeinwesen bestimmt. Daher meinen sie, Christus werde ein König wie David sein, in einem Tempel, mit Händen gemacht, üblen Priester und Leviten den Gottesdienst aus usw. Daher ihr Axiom: es sei kein Unterschied zwischen jenem Zeitalter und den Tagen des Messias außer dem Frieden der Völker. Dies widerspricht aber ganz und gar dem wahren Reiche, das keine Teilhaber und Götter, sondern nur Gott als König zuläßt, der in Christus angerufen wird.²⁾

Nicht anders ist es in der Consideratio. Gleich die Vorrede schlägt den Hauptton an: Mose und die Propheten haben über Christus, seine Lehre und sein Reich und die Kämpfe der Kirche geschrieben.³⁾ Wenn dann der Jude gegen die Trinität die Einheit Gottes ins Feld führt, so nimmt Coccejus gerade diese Wahrheit auf und vertritt sie als den Kerngedanken des Reiches in der bekannten Weise: in ihm ist nur Gott König und wir Eigentum des Herrn, der uns erkauft hat. Jehova ist König, d. h.: ausgeschlossen ist das Reich der Menschen und aller Nichtgötter.⁴⁾ Ebenso zeigt er im vierten Kapitel, daß im Reiche Gottes der Mensch allein von Gott

¹⁾ Judaic. 1 § 14. 16. 17.

²⁾ Or. caus. p. 16^b. 17^a. 17^b. 18^a.

³⁾ Judaic. praef.

⁴⁾ Judaic. 1 § 28 f. 32. 53.

abhänge (im Gegensatz zu Staatswesen, Land und Kultus).¹⁾ Es beweist die Wahrheit des Evangeliums, daß die Völker, der Prophetie entsprechend, an die Botschaft vom Reiche glauben. Durch eine Lüge bekehren sich die Heiden nicht von ihren Götzen.²⁾ Er redet dann von der Freiheit des Reiches und zeigt auch hier wieder, wie sie zusammen mit der Gerechtigkeit der Knechtschaft entgegengesetzt ist.³⁾ Wer in Friede und Freude Gott allein dient, ist nicht weiter den alten Gewalthabern unterworfen.⁴⁾ Der in den Himmel Erhöhte ist König. Seit seinem Emporsteigen in die Herrlichkeit hat der Gott Israels das Reich eingenommen. Ihm wird die Unterwerfung aller verheißen. Auch die Völker des Abendlandes werden ihm unterworfen.⁵⁾ Mit Entschiedenheit wendet er sich dann gegen die chiliastischen jüdischen Hoffnungen. Die Juden dürfen nicht auf einen äußeren Kultus im eigenen Lande hoffen, getrennt von der christlichen Kirche, nachdem sie aus der Zerstreuung gesammelt sind.⁶⁾ Die Weissagung von der Verwandlung der Schwerter in Pflugscharen ist schon erfüllt in dem äußeren Namenchristentum der Völker und der Einschränkung des Götzendienstes durch Konstantin, zudem im Religionsfrieden von 1552.⁷⁾ Die Juden werden einmal nicht anders als mit der christlichen Kirche die Erde als Erbe besitzen, wenn das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt wird und Jerusalem mit der ganzen Welt das Erbe der christlichen Kirche wird.⁸⁾ Endlich bringt noch Kap. 53⁹⁾ eine Ausführung über das Reich Christi. Der Jude fragt, warum denn die ganze Welt nicht Christo untertan sei, da er doch als Messias gekommen? Im Gegenteil, es seien ja in Afrika und Asien viele Kirchen zusammengebrochen. Die Antwort lautet: Christus herrscht unter seinen Feinden. Diese Ereignisse in Afrika und Asien, aber auch in Europa (die Türken, der Antichrist) sind Äußerungen des Gerichts, das Christus auch an Völkern, die das

¹⁾ Judaic. 4 § 76—79.

²⁾ § 80.

³⁾ 86 f.

⁴⁾ 88.

⁵⁾ § 118. 176. 220. 378.

⁶⁾ 4 § 5. Ganz ähnlich sind die Ausführungen in der Sa 72 § 3 ff. über die falschen jüdischen Erwartungen, die in dem Irrtum wurzeln, das regnum Dei entspreche dem status rerum, qui fuit antea (§ 7) und die ein Ungehorsam seien gegen Christus.

⁷⁾ 10, § 25—30. Gemeint ist der Passauer Vertrag, der 1555 bestätigt wird, vgl. S. 234.

⁸⁾ Kap. 13. In Ultim. § 1480 ist übrigens ausdrücklich gesagt, daß die Juden als Christen ihr Land wieder erhalten werden, was aber nicht die Erneuerung des jüdischen Kultus bedeute.

⁹⁾ Kap. 53.

Evangelium gehört haben, vollführt. Der Abfall und die Bedrückung durch die Tyrannen in der christlichen Kirche ist gut zur Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen. Auch die Verkündigung des Namens Christi durch die katholische Kirche, die Überführung der Heiden davon, daß der, welcher Christus schmäh't, kein guter Mensch sein könne, sind ein Beweis für die Herrschaft Christi. Des Satans Reich¹⁾ ist überall gebrochen worden, wo Christi Namen verkündigt wird (z. B. in Japan), so daß der Teufel in Gestalt eines Lichtengels kommen muß (gemeint ist Rom), um zu verführen. Auch die Mohammedaner halten Jesus für einen Propheten und der Antichrist konnte nur aufkommen unter dem Deckmantel des Reiches Christi. Wo er herrscht, wird ja auch Christus der Sohn Gottes genannt.

Wir haben hier einige Wiederholungen nicht gescheut, um zu zeigen, daß Coccejus in seiner Missionsarbeit nicht anders als in seiner rein theologischen Erörterung das Gottesreich in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt.

Zur Vervollständigung des Bildes fügen wir die weiteren Äußerungen zur Judenfrage hinzu, wie sie in dem Gutachten über die obrigkeitliche Zulassung der Israeliten niedergelegt sind. Dort wird die Frage, was die Juden mit den Christen gemeinsam haben, dahin beantwortet, daß sie denselben Gott anbeten, wenn auch mit geringerer Erkenntnis. Sie besitzen das gleiche principium fidei, so daß sie gewissermaßen Gläubige genannt werden können. Eigentliche Häretiker sind sie nicht.²⁾ Die Obrigkeit soll sie im bürgerlichen Gemeinwesen zulassen aus den gleichen Gründen, die zur Judenmission veranlassen: aus Humanität, Liebe, Dankbarkeit und schuldiger Achtung gegen das Volk, aus dem die Väter und Christus herkommen, dem Bund und Verheißung gegeben ist, von dem Evangelium und heilige Schriften herrühren.³⁾ Ein Zusammenwohnen von Christen und Juden ist darum nützlich, weil die Christen die Verstockung und den göttlichen Zorn an den Juden sehen sollen und lernen, ihr Herz selber nicht zu verhärten, solange es heute heißt. Ferner sollen sie Gott für seine Berufung um so mehr Dank sagen lernen und ihn im Blick auf die Wahrheit seiner Drohungen bewundern und preisen. Ferner geben die Juden uns Gelegenheit, sie durch den Beweis des Geistes und die Rechtschaffenheit des Lebens zur Bekehrung zu führen. Endlich ist das Zusammenwohnen wünschenswert, weil die Juden die capsarii der

¹⁾ § 9.

²⁾ Rec. p. 641^a.

³⁾ p. 640^b.

Christen sind (so hieß der Sklave, der dem Sohn des römischen Hauses Buchrollen und Schreibmaterial in die Schule trug). Sie sind Interpreten der Sprache des Alten Testaments.¹⁾ Sie sind oraculorum Dei depositarii. Das ist ein Einheitsband, das uns mit ihnen verbindet. Man kann gerade zur Erreichung des wichtigsten Zieles, zum Verständnis des Reiches in den Urkunden des Alten Testaments, ihre Sprache und ihren Apparat nicht entbehren, sonderlich nicht, was sie zum Verständnis der neutestamentlichen Zeitgeschichte und Archäologie beitragen. Diesen letzteren Gesichtspunkt hat der Liebhaber talmudischer Studien besonders auch im Briefwechsel mit Buxtorf immer wieder betont, und dabei diese sprachlichen Interessen, wie bereits erwähnt, stets in den großen Horizont der Ausbreitung des Reiches Christi gestellt.²⁾ Darum soll man den Juden nicht Gewalt antun in religiöser Hinsicht. Wohl aber soll die Obrigkeit ganz bestimmte Bedingungen festsetzen, unter denen sie aufzunehmen sind: Sie dürfen Christus nicht lästern, nicht gegen die Christen beten und sie verwünschen, sie sollen nur die Bibel lesen, sowohl Gesetz als Propheten, nicht nur auf hebräisch, sondern auch in unserer Sprache. Sie mögen eine Übersetzung der Bibel herausgeben, sie muß aber von den Christen revidiert werden. Sie sollen die Versammlungen besuchen und nicht Gespräche mit frommen, gelehrten Männern meiden. Sie dürfen keinen Teil ihrer Religion verheimlichen. Scheidung, Polygamie, nach christlichem Recht verbotene Ehen sollen ihnen untersagt sein. Synagogen sind ihnen zu gewähren. In den für sie verordneten Gesetzen darf ihnen nichts erlaubt werden, was unser Gewissen beschwert und sie im Irrtum zurückhält, damit nichts unterlassen werde, was sie zur Erkenntnis der Wahrheit führen kann.³⁾

¹⁾ Rec. p. 640^a.

²⁾ Ep. 3, an Tobias Andreae, Ep. 4, 29, 35 (an Joh. Buxtorf), vor allem aber Baseler Sammlung KAC. IV., an Joh. Buxtorf, vom 26. Aug. 1633.

³⁾ Rec. p. 640. 641^a.

Dierter Teil.

Bund und Reich in ihrem Verhältnis zueinander. Die Reichslehre in ihrer geschichtlichen Eigenart.

Erstes Kapitel.

Das Verhältnis von Bund und Reich.

Es ist eine historisch äußerst interessante Erscheinung, daß der gleiche Gelehrte zwei selbständig gegeneinander abgegrenzte theologische Entwürfe in seinen Werken bietet. Sollte aber wirklich im Bundesystem gar nicht vom Reiche die Rede sein? Würde Joh. Weiß recht behalten mit seiner Behauptung, daß Coccejus in seiner Hauptschrift den Gedanken des Reiches Gottes nicht in Bewegung gesetzt habe, so entstünde ein unlösbares Problem. Hat es sich doch gezeigt, daß sich durch die ganze Breite seiner Schriften mindestens ebenso kräftig wie der Bundesgedanke, so auch der des Reiches hindurchzieht. Wenn auch letzte systematische Zusammenfassung nicht seine Stärke war, so wäre es doch schwer verständlich, wenn er diese beiden Hauptinteressen seiner Theologie nicht in bestimmter Beziehung sollte gebracht haben.

Bei näherer Prüfung ergibt sich auch, daß an zwei Zentralkunkten seines Föderalsystems das Reich einen wichtigen Platz erhält. Das ist einmal da, wo er vom vorzeitlichen Vertrag und von der ewigen Bürgschaft spricht. Vertrag und Reich werden insofern aufs Innigste verknüpft, als der Vater dem Sohn als dem Bürgen des Bundes Reich, Volk und Erbe verheißt. Same, Erbteil, Volk, Eigentum, Reich braucht Coccejus durchweg als Synonyma, wenn daraus auch nicht gefolgert werden darf, daß ihm Reich nur eine Gemeinschaft der Bürger, oder ein beherrschter Bereich bedeute. Was der Vater dem Sohn gibt als dem Bürgen, das ist Gnadenerweisung gegen die Kirche, weil die Kirche das Reich empfängt. Der Sohn kann auf Grund der ewigen Bürgschaft das Reich fordern, nachdem zu jener die Genugtuung hinzugekommen ist und er sich durch den Preis

seines Blutes sein Erbe erworben hat. Dieses Erbe kann ihm nicht entrissen werden. So ruht also das Reich in dem denkbar sichersten Ankergrund, dem vorzeitlichen Vertrag. Coccejus konnte für den Reichsgedanken eine festere Basis nicht aufzeigen, noch einen wichtigeren Punkt seines Systems der Begründung des Reiches einräumen.¹⁾

Die zweite in Betracht kommende Stelle der Hauptschrift ist ebenso bemerkenswert. Da, wo er die Güter des Neuen Testaments beschreibt,²⁾ werden sie unter dem Titel des Reiches Gottes nach Röm. 14, 17 zusammengefaßt. Daß er speziell bei der Freiheit gerade auf das Reich zu sprechen kommt, das erklärt sich, wie genugsam klar geworden ist, aus der Hauptrolle, die vornehmlich dem Freiheitsbegriff in seinem System zugewiesen wird.

Wenn wir auf die erste, tiefste Begründung des Reiches zurückgehen, so liegt es auf der Hand, daß der Reichsbegriff an sich dem des Testaments näher steht als dem des Bundes. Es ist ein überföderaler Begriff, gleichwie Testament. Indem für Reich Erbschaft als Synonym gebraucht wird, legt sich schon durch das juristisch gleichartige Bild diese feste Verbindung nahe. Die Erbschaft wird durch das Testament verliehen, so ist Reich und Testament vorzeitlich gleichermäßen im Vertrage beschlossen. Durch diesen in der Bürgschaft garantierten Zusammenschluß von Reich und Testament wird die unbeschreiblich feste Verbindung zwischen Christus und seiner Gemeinde gekennzeichnet. Alles, was Christus nach seiner Genugtuung weiterwirkt, vor allem in seiner hohenpriesterlichen Fürbitte, geht darauf aus, daß er zu seinem Erbteil komme, das ihm testamentarisch vermacht ist. Das ist aber zugleich das Reichsziel.

Wie verhält sich aber nun das Reich zum Bund? Vorab ist festzustellen, daß gerade die Zusammenordnung dieser beiden Stichworte deutlich und oft begegnet. Eine wichtige Stelle ist die bereits angeführte Vorrede zu den kleinen Propheten.³⁾ Er sagt dort, das gewisseste Fundament für die Schriftvergleichung sei die Einheit des Geheimnisses, diejenige Gottes und seines Namens, die Einheit des Bundes, die des Geistes. Alles aber zielt ab auf das Reich der Himmel. Alle Prophetie weise hin auf Christus, seine Gerechtigkeit und sein Reich, das sei der Kanon der Auslegung, der allen Schriften zugrunde gelegt werden müsse. Hierin ist in allen heiligen Schriften

¹⁾ Foed. § 88. 102. 105. 148. 250. 317. 319. 330. 333.

²⁾ Foed. § 354 ff., vgl. oben S. 104.

³⁾ Prf. Proph.; vgl. S. 30 f.

συμφωνία καὶ ὁμόνοια. Es ist ein Bund, ein Geheimnis der Frömmigkeit, ein Ziel und Kern aller Prophetie. Vor allem strebt alles hin auf den Kampfeslauf des Reiches Christi und die Reihenfolge seiner Zeitabschnitte. Wir sehen, daß er hier Bund und Reich als Zentralbegriffe zusammenbindet, ohne aber ihre Beziehung klar zu bestimmen. Oder er sagt ein anderes Mal,¹⁾ daß er das Alte Testament wolle von den Juden gelesen sehen unter dem Gesichtspunkt des Reiches und des Bundes. Nirgends aber spricht sich Coccejus klar und absichtsvoll aus über das Verhältnis der Begriffe. Wir müssen aus dem Ganzen seiner Darlegung die Folgerungen ziehen.

Aus der Begründung des Reiches in der Hauptschrift geht hervor, daß ihm dieses, weil mit dem vorzeitlichen Vertrag verschwistert, die überföderale, rein göttlich bestimmte Größe ist, die souveräner ist als der Bund, weil allen menschlichen Entscheidungen entrückt. Wohl entfaltet sie sich auch heilsgeschichtlich. Jedoch wo Coccejus in der Hauptschrift die Heilsgeschichte beschreibt, spricht er vom Bund, wo er sie aber begründet, weist er das Reich in seiner ewigen Verankerung auf. So dient ihm gerade der Begriff des Reiches für die besondere Form seines Prädestinarianismus, den er biblisch umschmelzt und zusammenfaßt in die Formel: Gott allein herrscht, indem er sein Volk erwählt und sein Erbe zum Ziel bringt. Der Gedanke der Herrschaft Gottes ist reichsunmittelbarer als der des Bundes. Der Bundesgedanke ist der juristisch gewandte Gemeinschaftsgedanke, durch den die Proportion und Relation Gott und Mensch ausgedrückt wird, die ordnungsmäßige Verpflichtung von Gott und Mensch zu einer Gemeinschaft. Der Reichsgedanke aber ist absichtsvoll einseitiger, indem er ausdrücklicher die Alleinherrschaft Gottes betont. Weil er noch tiefer in den prädestinarianischen Bereich hineingreift, erscheint er beim ewigen Vertrag und zwar vor der Veranstaltung des Bundes. Darum ist er auch der triumphierende Endbegriff. Es wird nicht von einem Herrlichkeitsbunde gesprochen. Der Bund mündet ein in das vollendete Reich. Hier wird so recht deutlich, wie sehr Coccejus mißverstanden wird, wenn man sein Reich nur im kantischen Sinne als die Zusammenfassung sittlicher Zwecke auffaßt. Die ethische Abzweckung fehlt durchaus nicht, aber für die Ewigkeit der Vorzeit und die Ewigkeit der Zukunft ist ebenso wie für die Erscheinung in der Zeit das „Gott allein ist König“ der einzige Blickpunkt. Darum

¹⁾ Ep. 35, an Joh. Buxtorf.

kann man auch nicht mit A. Ritschl sagen,¹⁾ daß der Gnadenbund dem Reiche Gottes gleichgesetzt werde, vielmehr ist der Bund das Mittel (so richtig Diestel) zur Verwirklichung des Reiches.²⁾

Toccejus gibt also nur auf den Höhepunkten seines Söderal-systems Andeutungen über das Verhältnis von Bund und Reich. Alles Weitere muß bei ihm dialektisch vermittelt werden. Wenn er für die Hauptschrift den Bundesgedanken bevorzugt, so geschieht das einmal darum, weil er von vornherein die Beziehung Gottes zur Menschheit vielseitiger schildern ließ. Die zunächst hervortretende Bevorzugung der Bundesidee ist aber auch dadurch vermittelt, daß Toccejus vor allem als Ereget an der Aufhellung der biblisch be-rundeten Geschichte interessiert ist, sich dagegen nicht ganz in gleichem Maße dessen bewußt ist, Systematiker des gegenwärtigen Bestandes der Gottesherrschaft zu sein. Er läßt aber einen Aufriß der Reichstheologie nebenher gehen, wobei seine Schriftarbeit dafür sorgt, daß das Reich in den Auslegungswerken noch gewaltiger zum Durchbruch kommt als der Bund. Seine Größe zeigt sich in der ungebrochenen Entfaltung beider Begriffe. Wenn er es dem Leser überläßt, die letzten Verbindungslinien zu ziehen, so ist das nicht nur etwa ein Mangel an überragender systematischer Begabung, sondern bewußter Wille, die Fülle der biblischen Gesichte nicht begriffsmäßig einzuzwängen, sondern ungehemmt zu entfalten. Weil er in erster Linie Interpret der Schrift ist, ergibt sich ihm die methodische Notwendigkeit, daß er die Offenbarungsgedanken nebeneinandergehen läßt, um die biblischen Gegebenheiten voll zur Geltung kommen zu lassen. Er schleift nicht von vornherein die Begriffe gegeneinander ab. Er gibt als Ausleger Bausteine, ohne das Schriftgut vergewaltigen zu wollen. Gerade diese Art der Gedankenproduktion mußte für die Folgezeit so fruchtbar werden, weil sie Keime enthielt zu einer verschiedenartigen Verfolgung der Schriftgedanken.

¹⁾ I, 137.

²⁾ Diestel, J. f. d. Th. 1865, S. 213: „Das foedus ist das Mittel, durch welches das regnum Christi hergestellt wird.“

Zweites Kapitel.

Die geschichtliche Eigenart der Reichslehre des Coccejus.

Wir wollen erst jetzt, nachdem der ganze Weg durchlaufen ist, fragen, wie es zu der besonderen Ausprägung der Reichslehre des Coccejus gekommen ist, die ja doch zweifellos die eigentlich originale Leistung unseres Theologen ist. Wenn wir uns noch einmal rückblickend die Typen der Reichsidee im Zeitalter der Reformation vergegenwärtigen, so muß gesagt werden, daß Coccejus sich nicht einfach in den schulmäßigen Zusammenhang mit einer der dargestellten Gruppen einordnen läßt. Seine Eigenart läßt sich vielmehr bezeichnen als eine Mischung aus Calvinismus, Barockbiblizismus,¹⁾ Täuferum und Staatskirchentum. Das ist gerade diejenige Mischform jenes Übergangszeitalters, wie sie dem Pietismus voraufgehen sollte, der zumal auf reformiertem Gebiet und auf kirchlichem Boden den Charakter dieser Mischung nicht verleugnet hat.

Über den reformierten und speziell calvinistischen Gedankenkomplex, dem Coccejus zunächst entstammt, wächst er hinaus. Zwar ist er ohne dies Erbe nicht denkbar, das sowohl von früherher in ihm weiterklingt, als auch neu aus der Schrift ihm erwächst. Nicht die mystisch-spiritualistische oder moralistische Gedankenreihe ist es, an die er anknüpft, sondern die heilsmäßig-geschichtliche der Reformation. Das Reich Gottes ist ihm nicht wie Schwenckfeldt nur eine himmlisch-statische Größe, sondern göttliche Bewegung im Zeitlauf der Welt. Bei den Reformatoren macht die Erwähnung des Reiches Gottes oft nur den Eindruck des Gelegentlichen. Am meisten ist noch bei Calvin die Herrschaft Gottes als tragende Idee zu erkennen. Bei Coccejus aber wird jetzt das Reich in bewußtem und gesteigertem Maße neben dem Bund Mittelbegriff der ganzen Theologie. Dabei ist vieles einfach als eine Weiterführung calvinischer Motive zu verstehen, so die entschlossene Aktion der Ausbreitung auf das Endziel hin, die kriegerrische Aufgabe der Gemeinde, deren ganzer Dienst als ein Heereskampf angeschaut wird. Aber der bei Calvin gleichstarke Restitutionsgedanke ist durch die Vorwärtsbewegung fast ganz abgelöst. Das Hauptgewicht fällt auf dies geschichtliche Zielwärts, für das die

¹⁾ Wir meinen damit jetzt vor allem die Typologie, nicht nur die besonders in der Periodenlehre sichtbar werdende Schriftauffassung, die zur Deutung aktueller Geschichte führt.

Periodenlehre der charakteristische Ausdruck ist. Ist Calvin nach Augustin der Theologe zu nennen, der den aktiv im Weltgeschehn handelnden Gott als dynamischen, zielstrebigem Willen am lebendigsten erfährt und darum den Gottesreichgedanken am meisten heilsgeschichtlich ausgeprägt hat, so zeigt Coccejus auf dieser Linie wiederum einen ganz gewaltigen Fortschritt. Er tritt dem Problem der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt des Reiches noch näher als Calvin. Er gibt nicht nur dem Reichsgedanken eine reichere biblische Füllung — wobei allerdings zugleich sein Barockbiblizismus als ein Rückschritt gegenüber der calvinischen Schriftbehandlung bezeichnet werden muß. Er stellt zum ersten Male in einem großzügigen Entwurf die Aufgabe der Geschichtsphilosophie in die protestantische Theologie hinein, in Verbindung mit dem Reichsgedanken.

Er bleibt aber nicht nur bei der Historie stehn, sondern er verknüpft auch die Ethik in bedeutsamer Weise mit dem Reich. Dadurch gibt er in der Geschichte der protestantischen Theologie den ersten Entwurf einer umfassenden Reichssystematik, die freilich aus seinen Werken herausgegraben werden muß. Die Neigung, Heilsstand und Ethik an das Gottesreich zu knüpfen, zeigt sich schon beim ersten Reich und bei den alttestamentlichen Stufen, bei denen die Erziehung zum freiwilligen Gehorsam als göttlicher Zweck obwaltet. Erst recht aber findet Coccejus im eigentlichen Reiche des Neuen Testaments einen auch ethisch durchgreifenden und beherrschenden Einheitspunkt.

A. Ritschl¹⁾ hat im Blick auf die Ausführungen des Panegyrius über Leib Christi und Reich Gottes festgestellt, daß hier ein epochemachender Fortschritt über die Reformatoren hinaus vorliege. Coccejus habe im Gottesreichbegriff einen Gesamttitel für die Ethik gefunden, indem er unter diesem Thema das Ganze des gemeinsamen wie des individuellen christlichen Lebens zusammenfaßte. Das Neue und Fortschrittliche gegenüber der Reformation, so sagt Ritschl mit Recht, sei einmal dies, daß Coccejus die entgegenstehenden Prädikate der christlichen Freiheit und des Dienstes Gottes unter dem Titel des Reiches Gottes zusammenbringe. Durch das Reich Gottes werde ferner das gemeinschaftliche religiöse und sittliche Ideal im Gegensatz zu der bloßen religiösen Normierung des reformatorischen Kirchenbegriffs bestimmt, wobei freilich nur jener Hauptgedanke der Reformation vom Gottesdienst im bürgerlichen Beruf unbeachtet bleibe. Das Reich Gottes sei das Ziel, das den Ebenbildern Gottes gesetzt

¹⁾ I, 142 ff.

und durch Christus möglich gemacht werde. J. Weiß¹⁾ hat dann unter jener unrichtigen Voraussetzung, daß der Begriff des Reiches in der Hauptschrift völlig fehle und daß das Reich von Coccejus nicht zum Leitmotiv der Ethik erhoben werde, diese These bestritten, und Gottschick²⁾ hat sich ihm angeschlossen mit der Behauptung, daß Coccejus die gewohnte reformierte Motivierung der Ethik durch die Dankbarkeit nicht überbiete. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß Ritschl mit seiner These unbedingt recht behält, wenn auch jene Hervorhebung des Abschnitts vom Leibe Christi zum Unterbau seiner Behauptung nicht ausreicht und er dazu seine durch Kant bestimmte Auffassung vom Reich Gottes in Coccejus hineingeschaut hat. Jedoch das steht fest, daß wir bei Coccejus einem Gesamtsystem ethischer Perspektiven begegnen, das durch den Gedanken des Reiches fundiert ist und in dieser Abrundung und Konsequenz etwas Neues und Originales darstellt. Auf paulinisch-reformatorischer Grundlage ist hier ein Bau vorgezeichnet, den der Baumeister allerdings selbst nicht vollendet hat, der aber doch wie ein genialer Bauriß in seinem Gesamtwerk vorliegt. Ohne Calvin ist diese Konzeption undenkbar. Jedoch weist sie über ihn hinaus: keiner der Reformatoren hat im Reich Gottes dermaßen das Leitmotiv für den gesamten Dienst gesehen und diese Gedanken so ausführlich und konsequent zur Darstellung gebracht wie Coccejus. Das besteht zu Recht, trotz aller Einschränkung, welche im Blick auf die systematische Ausbeutung der von ihm klar herausgehobenen Grundidee zugestanden werden muß.

Am auffallendsten vermißt man den calvinistischen Grundzug bei seiner Behandlung der staatlichen Belange. Man möchte zunächst fast urteilen, daß er hier die Herrschaft Gottes halt machen läßt und einen Kompromiß im Lutherschen Sinne herbeiführt. Gleichet er doch diesem hier mehr als Zwingli, der in der Kirche die weltliche Darstellung der Gottesherrschaft sieht. Er bleibt sogar zurück hinter Bußer, der in viel souveränerer Weise die Durchdringung der Peripherie des Weltlichen durch die Kräfte des Reiches für die Gegenwart fordert. Liest man seine Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat, so wird jeder, der etwa von der calvinistisch-presbyterianischen Auffassung herkommt, eine starke Enttäuschung empfinden. Dort wird die Kirche als die Leiblichkeit Christi aufgefaßt. In ihren

¹⁾ A. a. O. S. 40 ff.

²⁾ RE.³, XVI, S. 798.

Synoden kommt Christi Geist bestimmend zur Geltung. Das Hereinregieren staatlicher Instanzen aber wird empfunden als ein diesem Christusgeist wesensfremdes und die Reinheit der Kirche gefährdendes Element. Coccejus dagegen ist in überraschender Weise Staatskirchler und bleibt in der Vertretung der Autonomie der Kirche bedeutend hinter der Voetianischen Richtung zurück. Er ist geradezu ein Anwalt der ständischen Aspirationen in Bezug auf die staatliche Kirchengewalt.

Die politische Gesinnung des Coccejanismus ist nicht wie die der Voetianer monarchisch-zentralistisch, sondern aristokratisch-ständisch und fortschrittlich-republikanisch. Es war früher schon darauf hingewiesen worden, daß die Föderaltheologie die Lehre von der Volkssouveränität fördert. Es kann hier hinzugefügt werden, daß die besondere Formulierung des Reiches (vgl. vor allem die Hauptdefinition) diese politische Färbung begünstigt. Daß eine solche Theologie, die von dem „Deus solus rex“ aus immer wieder gegen alle knechtische Abhängigkeit von Menschen eifert, ihre Prägung nicht nur der biblischen Fundierung verdankt, sondern auch unter dem Mitschwingen politischer Ereignisse steht, das ist fraglos. Die Wechselwirkung zwischen Religion und Politik war in jenen Tagen sehr lebendig. Soll die Johann de Wit-Partei herrschen oder sollen die Oranier wiederkommen? Diese Frage hatte die Gemüter bewegt und die Nation zerspalten. Die Vertreter der beiden verschiedenen Staatsformen waren aber von Theologen umgeben. Die explosiven Zeitspannungen beeinflussen die coccejanische Definition vom Reich. Es konnte diese Auffassung der Gottesouveränität, die den Menschen für frei erklärt, weil er nur an den absoluten himmlischen Monarchen gebunden ist, gerade darum die Zeit so beeinflussen, weil sie für die vorhandenen Aufgaben aus der Religion heraus Deutungen und Lösungen gab. Reiz schreibt, die Schüler des Coccejus seien verdächtigt worden, daß sie der monarchischen Verfassung zuwider lehrten. Das war ohne Frage eine Folge dieser so zentral begründeten Freiheitslehre. War aber einmal durch die Grundlinien der Lehre eine Begünstigung der ständischen Politik gegeben, so mußte dies auch bei der Beschreibung des Verhältnisses von Kirche und Staat nachwirken. Das ist bereits bei Coccejus deutlich wahrzunehmen.

Die Limitationen, die Coccejus dabei für die Obrigkeit vorzeichnet, gehen in keiner Weise über die Grenzen hinaus, welche die Luthersche Dreiständelehre bringt. Er mag hier durch seine Herkunft aus Bremen

beeinflusst sein, wo die „Bauherren“ in weitgehendem Maße die Kirchengewalt handhabten. Jedoch eignet dieser Anschauung eine Beziehung zu seiner so wesentlich durch das Reich Gottes bestimmten Gesamtkonzeption. Und diese Beziehung kann so beschrieben werden: er hat viel mehr das Bewußtsein, daß die römische Gefahr das Reich in der Kirche beeinträchtige, als die weltliche Staatsgewalt. Das Hauptgewicht fällt bei ihm nicht auf die selbständige Gestaltung der Kirche gegenüber dem Staat, sondern vielmehr auf ihre innere geistliche Freiheit, die ihm verhältnismäßig unabhängig ist von den äußeren Formen, die durch die staatlichen Belange bezeichnet sind. Vor allem aber ist hierbei seine ganze Eschatologie zu berücksichtigen. In der siebenten Periode erwartet er eine Herrschaft der Kirche in dem Sinne, daß alle Weltreiche der Kirche dienen sollen. Es wird ihm also schon durch seine Hoffnung ein ganz positives Verhältnis des Staates zur Kirche nahegelegt, das er als Dienst, nicht als Herrschaft meint. Im Grunde hat er hier nur den Calvinismus in die Eschatologie projiziert: das Reich Gottes bezwingt die Welt und ihre Reiche, die noch einmal vor der Parusie der Kirche dienen sollen. Das ist gut calvinistisch gefühlt, nur rein eschatologisch gefaßt. Weil das Hauptgewicht auf die Eschata fällt, treten die Gegenwartsinteressen an der Gestaltung der Kirche in etwa zurück. Aber gerade darin, in der Verdrängung gewisser kirchlicher Gesichtspunkte, in der Konzentration auf die prophetische Bezeugung des Reiches Gottes als des Pneuma der Kirche, verbunden mit einer gewissen Gleichgiltigkeit gegen die staatlich-kirchlichen Formen, bereitet Coccejus eine Grundstimmung des Pietismus vor. Der Blick geht vor allem auf die Ausbreitung des Reiches als einer Herrschaft in den Herzen und Gewissen. Gleichfalls pietistisch ist die damit verbundene Zurückstellung der Herrschaft Gottes in den Pflichten des bürgerlichen Berufs. Die „Seelengewinnung“ tritt in den Vordergrund.

Man kann seinen Ausführungen über die Kirche nicht folgen, ohne zu fühlen, daß hinter ihnen die ganze Auseinandersetzung mit dem kongregationalistischen und pietistischen Kirchenbegriff steht. Indem Coccejus in der Kirche die Gemeinschaft der Gesinnungsschriften sieht und doch daraus nicht die Folgerung des Independentismus zieht, daß sie die Darstellung der effektiv heiligen Gemeinde zu sein habe, trägt er bei zum Verbleiben der pietistisch gestimmten Kreise in der Kirche, denn seine Entscheidungen ermöglichen eine innerkirchliche Haltung des Pietismus, um so mehr, weil durch die Hin-

lenkung der Gedanken auf das Reich Gottes als das lebendige Wirken von Christus her und die kraftvolle Eschatologie die äußeren Kirchenfragen relativ zurücktreten. Aber auch der außerkirchliche Pietismus konnte in dem so wesentlich endzeitlich gerichteten Coccejus seinen Propheten entdecken.

Das hat uns bereits zur Herausstellung eines weiteren Hauptpunktes geführt: Coccejus ist in besonders charakteristischer Weise Eschatologe, weit stärker als Luther und Calvin. Er faßt Reformatorisches und Täuferisches in sich zusammen. Die Spannung auf die Endvollendung hin herrscht in einer Weise vor und durchdringt alles derart, daß hier Momente der im 16. Jahrhundert ausgeschiedenen täuferischen Gedankenwelt neu in das kirchliche Denken einströmen und für den erwachenden Pietismus Bedeutung gewinnen. Freilich ist dabei das sarkische Moment fast ganz ausgeschieden. Und doch zeigt die letzte hoffnungsmutige Wendung der Gedanken: die Reiche der Welt sollen noch vor der Parusie der Kirche dienen, wie hier Calvinismus und sublimiertes Täufertum einen Bund geschlossen haben. Die staatliche Ordnung wird nicht verdrängt wie bei den Täufern, aber sie wird im Sinne des Reiches Gottes endzeitlich umgestaltet. Wenn bei Vitringa, Spener und Bengel ein gemäßigter Chiliasmus, der nicht in den Bekenntnisschriften vorgesehen ist, wieder durchbricht, so ist auch an dieser Stelle zu beachten, daß die coccejianische Theologie hier die Vorlage geboten hat.

Das aktuelle Moment seiner Reichsbetrachtung läßt verstehen, warum Coccejus so mächtig auf seine Zeit gewirkt hat. Die Eigentümlichkeit der neutestamentlichen Prophetie, wie sie in der Apokalypse zur Geltung kommt, ist die, daß hier die Möglichkeit gegeben wird, die Zeitereignisse religiös zu begreifen und zu werten. So werden auch durch die Theologie des Coccejus die Zeitereignisse ganz anders zu Gottestaten und Gottesgerichten. Die Theologie wird zu einer Deutung der aktuellen Erlebnisse. Er zieht seine Zeit ganz und gar in die Schrift hinein, so daß sie empfindet: um unsere Sache handelt es sich hier. Indem er in der Bibel erfüllte Zeitgeschichte, im Fluß befindliche Zeitgeschichte, zu erwartende Zeitgeschichte nachzuweisen sucht, kommt Leben in die Schriftbetrachtung an Stelle der Starrheit, die in ihr bloß ruhende dogmatische Wahrheiten erblickt. Die Offenbarungsgeschichte ist ihm nicht eine abgeschlossene Größe, so daß wir im wesentlichen in einer Zeit stehen, die unlebendig ist hinsichtlich des göttlichen Geschehens, sondern alles ist im Fluß befindliche, zielstrebige

Offenbarungsgeschichte, in der wir selber stehen. Das ist das Große seiner Reichsauffassung, daß er in den Fluß des göttlichen Geschehens hineinstellt, in die auch für seine Zeit gültige Aktualität. Das kann man auch dann anerkennen, wenn einem die Aneignung seiner Schriftauffassung und seines prophetischen Systems völlig unmöglich ist.

So steht Johannes Coccejus in der Geschichte der protestantischen Theologie da als der Schriftforscher, der die Bundestheologie zur Blüte und Reife brachte, aber auch, und das ist sein vornehmstes Verdienst, als der erste große Reichstheologe der nachreformatorischen Zeit.

CATTEDRA DI LINGUA E LETTERATURA TEDESCA
SEZIONE DI LETTERE STRANIERE

Die coccejanische Gedankenwelt in ihren geschichtlichen Auswirkungen.

Coccejus hat, wie wir sahen, zu seinen Lebzeiten in scharfem Gegensatz gestanden zu den Bestrebungen der Präzision. Nach der Niederlage der Voetianer und nach der labadistischen Krisis kam es aber zu einer Verbindung zwischen Coccejanismus und Voetianismus. Einer der Träger dieser neuen Vereinigung der Richtungen ist Hermann Witsius. Aber auch Jodocus van Lodenstein, Theodor Untereyck und der Systematiker der Labadisten, Pierre Nyon, stehen bereits stark unter coccejanischen Einflüssen. Wie die Nachwelt sich im allgemeinen nicht viel kümmert um den Gegensatz von Bengel und Tersteegen einerseits und Zinzendorf andererseits, sondern ihre inneren Elemente verschmelzt, soweit sie diese Verbindung gestatten, so geschah es auch hier. Dabei zeigte sich, daß die Gedanken des Coccejus eine große Anpassungsfähigkeit besaßen, eine Möglichkeit, geschichtliche Verbindungen einzugehen, weil sie durch ihre vielseitige Orientierung nach den verschiedensten Seiten hin Angleichungsflächen hatten und durch die Mannigfaltigkeit neuer biblischer Erkenntnisse zur praktischen Verwertung aufforderten.

Vor allem hat die coccejanische Gedankenwelt ihren Einfluß auf den Pietismus behauptet. Zur Verbindung mit dem religiös vorwärtsdrängenden, erwecklichen Frömmigkeitstypus ist diese Theologie von vornherein veranlagt. Es tut nicht not, alle die Abhängigkeiten, die A. Ritschl bei den zeitgenössischen und späteren Pietisten festzustellen gesucht hat, anzunehmen. Es bleibt auch, wenn diese und jene Beziehung wegfällt, immer noch so viel, daß man sagen kann: die coccejanische Theologie ist eine den deutschen Pietismus tief beeinflussende Macht geworden. Das ist nicht schwer verständlich. Einmal ist es die eigentliche Föderaltheologie selbst, die in so eindringender Weise die religiöse Erweckung fördert, indem sie den Menschen auffordert, seinen Bund mit Gott festzumachen und

sich als Gott verpflichtetes Eigentum anzusehn. Vor allem aber ist es die große Perspektive des Reiches Gottes mit ihrer Einheit, Gegenwartskraft und Zukunftshoffnung, mit ihrem Missionsgeist und ihrer Betonung des Dienstes. Sie war ganz dazu angetan, die praktische Aktivität des Pietismus zu verstärken. Dazu kommt die imposante Schriftbenutzung, die in diesem Umfang für jene Zeit beispieldlos ist.

1. Die erste stürmische Aneignung coccejanischer Elemente durch die Separatisten.

Auf die Separatisten hat der Coccejanismus nach der Richtung gewirkt, daß er ihnen für ihre Spezialitäten Stützpunkte darbot und den bereits vorher in der Luft liegenden apokalyptischen Zündstoff weiter entwickelte. Ein Johann Wilhelm Petersen,¹⁾ der in ungezählten Schriften die Wiederbringung und den Chiliasmus vertritt, zeigt schon vor Bengel, daß der bereits von Pierre Poiret vertretene Gedanke der göttlichen Ökonomie²⁾ unter dem Einfluß des Coccejus aus dem mystischen Bereich in das Heilsgeschichtliche überführt wird. Er hat für seine Auslegung der Apokalypse den Coccejus fleißig zu Rate gezogen und ist insbesondere in der Lehre von den sieben Perioden der Kirche von ihm abhängig. Dabei läßt sich die interessante Tatsache konstatieren, daß die Entscheidungen des Coccejus in der chiliaistischen Frage ohne weiteres fortgebildet werden können, ohne daß die Umformung in einen echten Chiliasmus allzu große Veränderungen mit sich bringt. Ein Heinrich Horche³⁾ entnimmt

¹⁾ J. W. Petersen, Die ganze Ökonomie der Liebe Gottes in Christo. 1707. In „Der Schlüssel der heiligen Offenbarung“, Grätz, ohne Jahreszahl, stellt P. folgende Perioden fest: 1. Die erste Kirchenzeit der ersten Liebe. 2. Die Zeit der Verfolgungen. 3. Das Aufkommen der katholischen Kirche unter Konstantin dem Großen. 4. Das Heranwachsen des Papsttums. Der Islam. 5. Scholastik, Waldenser, Wiclif, Hus. 6. Die Reformation und die philadelphischen Seelen. 7. Die letzten Gerichte über die laue Christenheit. Vgl. „Die von Christo für dem Philadelphischen Engel in der sechsten Kirchenzeit gegebene offene Thüre“, Frankfurt 1718, darin S. 30 ff. eine Auslegung der Apokalypse auf 472 Seiten. Eine Art chiliaistischer Katechismus ist: „Bekenntnuß von dem Zukünftigen herrlichen Reiche Jesu Christi, geschrieben in Magdeburg, 1693. Dazu: „Erläuterung der Bekenntnuß . . . Jesu Christi“. Frankfurt 1695.

²⁾ Petrus Poiret, *Oeconomiae divinae libri VI.* Tom. I und II. Francf. 1705.

³⁾ Vgl. H. Horche, Herbornische Bibel-Übung, Herborn 1691, S. 4 ff.: „Vom ewigen Bunde zwischen dem Vater und dem Sohn“. Typologie S. 26 ff. 60 ff.

von Coccejus ebenso den Gedanken des vorzeitlichen Vertrages zwischen Vater und Sohn, wie die Neigung zur Typologie und den ganzen Zug zur Darstellung der biblischen Geschichte, aber auch ebenso die Anregung zu einer — nun allerdings wieder im einzelnen differierenden — Siebenperiodenlehre.

Ein Johann Heinrich Reiz, der die Anregungen des Coccejus, Unterendts, Spencers und Hordches in sich vereinigt, hat, wie wir wiederholt sahen, die Folianten des Leidener Theologen mit Separatisten-Augen gelesen und nicht nur Falsches hineingedeutet, sondern auch freiheitliche Glossen aufgestöbert, die er nun auszunutzen versteht. Auch bei Samuel König lassen sich deutliche Spuren davon nachweisen, daß ihm die Auslegung der Apokalypse des Coccejus viel gegeben hat.

2. Die ruhige kirchliche Ausgestaltung coccejanischer Ideen.

Freilich, die eigentlichen Coccejaner in den Niederlanden waren zunächst nur zu einem geringen Teil Pietisten. Den nichtpietistischen Vertretern unter Führung Heinrich Groenewegens stehen die Sendtschen oder „ernstigen Coccejaner“ gegenüber, von denen außer dem erwähnten Hermann Witsius besonders David Slud van Giffen, Campegius Vitringa, Johannes d'Outrein, Johannes Braun genannt seien.¹⁾ Die Schwächen des Meisters werden bei den Jüngern vielfach zur orthodoxen Karikatur, die sich auf den Kanzeln tief einnistet. Es sei an die Schilderung von Reiz erinnert, der jenes ewige „Geleier“ der Coccejusschüler so anschaulich macht.²⁾

Die für den deutschen Pietismus wirksamsten Coccejaner der kirchlichen Gruppe waren Campegius Vitringa und Friedrich

Die Erscheinungen Christi im Alten Bunde, S. 34 ff. 66 ff. Die Perioden in „Schriftmäßige Untersuchung der Send-Schreiben an die sieben Gemeinden in Asien, Herborn 1693, S. 9: 1. Die apostolische Kirche von der Himmelfahrt Christi bis etwa 70. 2. Die christliche Kirche unter den heidnischen Kaisern bis Konstantin; 3. unter dem Antichristen bis zur Reformation. 4. Die reformatorische Kirche unter römisch-weltlicher Herrschaft von 1517 bis an das Ende dieses laufenden Jahrhunderts. 5. Die christliche Kirche unter evangelischen Fürsten von der Reformation bis zum Ende dieses Jahrhunderts. 6. Vom Ende des Jahrhunderts bis zum herrlichen Reiche Jesu Christi. 7. Die allerletzte Zeit, wenn Christus das Reich seinem Vater überantworten wird.

¹⁾ Vgl. J. Reitsma, Geschiedenis, S. 285 ff. G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, II, S. 245.

²⁾ A. a. O. S. 17 ff.

Adolph Lampe. Beide haben bereits in starkem Maße auch Züge der voetianischen Asketik angenommen, die mit coccejianischer Lehre verschmolzen werden. Diese beiden Theologen wurden für die deutsche pietistische Bewegung vor allem bedeutsam durch die Weiterentwicklung der chiliastischen Linie. Hatte schon Coccejus durch seine Gedanken über die letzte Blütezeit der Kirche einen Schritt gemacht zur Überwindung des Antichiliasmus der kirchlichen Orthodogie, so begegnet uns bei Vitringa und Lampe jetzt sogar die Deutung der apokalyptischen tausend Jahre auf die Zukunft. Diese Auffassung, die bis dahin vorwiegend Separatistengut ist, wird durch das Gewicht dieser Theologen den kirchlichen Kreisen annehmbarer, und Vitringa zumal wirkt damit, wie wir sehen werden, tief hinein in die Kreise der Spener, Francke, Anton, bis zu Bengel und den andern Württembergern. Vitringa ist allerdings nicht ein kritikloser Jünger des Coccejus,¹⁾ jedoch seine Modifikationen sind doch immer recht gemäßigt.²⁾ Auch er fällt auf³⁾ durch eine ausgesprochene Vorliebe für Periodisierung der Zeitalter und den Gedanken des „systema propheticum“. Die sieben Zeiten des Neuen Testaments hat er von Coccejus übernommen, wenn er sich dabei auch kleine Veränderungen erlaubt. So kommt auch er zu einer kirchengeschichtlichen Auslegung der Apokalypse.

Ein noch hingebenderer Jünger unseres Theologen ist der Bremer F. A. Lampe, der den großen Apollos der sechsten Periode, Johannes Coccejus, in seinem „Geheimnis des Gnadenbundes“ hoch preist. In

¹⁾ Vitringa ist außerdem beeinflusst von Joseph Mede, *Clavis apocalyptica*. Cantabrig. 1649. In s. Joh. apocalysin commentarius. Cantabrig. 1627. Vgl. Bouisset, *Offb. Joh.* S. 90.

²⁾ Vgl. Dießel, *Geschichte*, S. 438. 532 f.

³⁾ In Betracht kommen hier vor allem *ἀνάγκαις* apocalypseos Joh. ap., Amstel. 1705 (1719); ferner *Typus doctrinae propheticae*, gedruckt hinter *ὑποπόνοσις* historiae et chronologiae sacrae. Francker 1708. Er teilt die ganze Weltgeschichte ein in vier Zeiten: 1. bis zur Sintflut; 2. bis zur Erlösung aus Ägypten und dem Sinaibund; 3. bis zu Christi Offenbarung im Fleisch; 4. bis zur Vollendung der Zeitalter. Seine Perioden des Neuen Testaments sind folgende: 1. Die Apostelkirche, 2. Die Kirche unter den Verfolgungen bis Konstantin. 3. Von Konstantin bis zum Ende des 7. Jahrhunderts. Die Kämpfe mit den Häretikern. 4. Von Leo bis zum Aufkommen der Waldenser. Die Moхамmedaner. 5. Papstkirche und Reformation, von den Waldensern bis zum 16. Jahrhundert. 6. Die Kirche unseres Zeitalters. 7. Der Sabbat der Kirche. Vgl. *Typus*, p. 63. 160 ff.

der Vaterstadt des Leidener Bibelforschers war die Stätte für eine ganze Schule bereitet. Theodor Unterench war der Anfänger.¹⁾ Sein Zeitgenosse ist Joachim Neander, der in seinen Liedern das Thema vom Bunde immer von neuem behandelt.²⁾ Weiter sind zu nennen: Konrad Iken, Theodor und Cornelius de Hase. Der große Wortführer dieses Kreises aber wird später vor allem Lampe durch sein umfängliches coccejanisches Erbauungsbuch vom Gnadenbund.³⁾ Auch er hat durch wirkames Lied der Bundestheologie Bahn gemacht in die Seele der Gemeinde hinein. Lampe will in den Föderalismus eine Vertiefung hineintragen, er will sich nicht nur aufhalten bei den Haushaltungen des Gnadenbundes, sondern von seinem Geheimnis handeln.⁴⁾ Dieser pietistische Föderalismus der zweiten Generation unterscheidet sich von dem ihres Urhebers nicht wenig. Man beachte vor allem die ausführliche Asketik⁵⁾ und die Neigung, das „Bundesgut“ subjektiv zu verinnerlichen, die Redeweise von den Stufen in der Heiligung,⁶⁾ die Ausführlichkeit in der Schilderung der endlichen Herrlichkeit, die sich gegen die kargen Aussagen des Coccejus über das Herrlichkeitsreich auffallend abhebt.⁷⁾ Die reichliche Verwendung der Typologie,⁸⁾ der Siebenzahl der Vollkommenheit⁹⁾ usw. wird noch fast über den Meister hinaus mit dichterischer Phantasie betrieben. Von der Hoffnung auf das zukünftige tausendjährige Reich war bereits die Rede.¹⁰⁾ Wie stark aber auf der andern Seite das Grundschema des Lehrmeisters nachwirkt, das kann man bei den Ausführungen über den vorzeitlichen Vertrag¹¹⁾ und vor allem bei der ausgiebigen Behandlung der sieben Zeiten der Kirche des Neuen Testaments¹²⁾ nachprüfen. Lampe beschließt das auch durch seine Langatmigkeit echt coccejanische Werk mit einem Kapitel, das von

¹⁾ Halleluja . . . Oder des Sünders Wanderstab zur Erkenntnis . . . des höchsten Gutes.“ Bremen 1678. Vgl. R.E.³, XX, S. 231.

²⁾ Glaub- und Liebesübung: Aufgemuntert / durch / Einfältige / Bundeslieder . . . Bremen 1680.

³⁾ Geheimnis des Gnadenbundes. Bremen 1712 ff. 6 Bände.

⁴⁾ I, S. 18 f. ⁵⁾ I, 471—577. ⁶⁾ I, 527. ⁷⁾ I, 639 ff.

⁸⁾ II, 353 ff. ⁹⁾ I, 209 ff., II, 163 ff. ¹⁰⁾ V, 893 ff. ¹¹⁾ I, 140.

¹²⁾ V, 260 ff. Die Perioden des Neuen Testaments: 1. Die Apostelzeit bis zum Tode des Johannes. 2. Die Verfolgungszeit unter den römischen Kaisern bis zu Konstantin. 3. Die Zeit der äußeren Freiheit und Pracht der Kirche bis zum Aufkommen des Antichristen. 4. Das Antichristentum bis zu den Waldensern. 5. Die Reformationszeit bis zum Passauer Vertrag. 6. Die Zeit der protestantischen Kirche. 7. Das herrliche Reich Christi am Ende der Welt.

der Aufrichtung des Reiches Christi und dessen himmlischer Gestalt, Freiheit und Beständigkeit handelt.¹⁾ So eschatologisch dieser Pietismus interessiert ist, er findet doch ein freudiges Bekenntnis zur äußeren Form der Kirche und bestätigt die oben herausgestellte These, daß Coccejus durch seinen Reichsbegriff eine innerkirchliche Haltung des Pietismus ermöglichte.²⁾

3. Das Hinüberwirken der coccejanischen Einflüsse in die lutherische Kirche.

a) Die Wirkung auf Ph. J. Spener und J. H. Majus.

Durch seine Bibelarbeit hat Coccejus über die Schranken der konfessionellen Schlagbäume hinaus tief ins lutherische Lager hineingewirkt. Das zeigt insbesondere die Schätzung, die seine Schriftauslegung bei Spener erfährt, der ihn an zahlreichen Stellen rühmt. Daß Coccejus' Theologie auf die Entstehung der Schrift „Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten“ und die mit diesem Thema in Verbindung stehenden Ideen Speners eingewirkt hat, ist klar zu erweisen. Spener war zwar durch die Beschäftigung mit Labadie und durch englische Eschatologie jener Tage vorbereitet. Jedoch ging eine fortgesetzte Anregung, die er aus Coccejus' Werken schöpfte, als mitbestimmender Einfluß nebenher. Schon früh, 1676, begegnet bei Spener die Anschauung über einen endzeitlichen, herrlichen Zustand des Reiches Christi auf dieser Erde, die Bekehrung der Juden und den Fall Babels, wobei er sich bewußt gegen die Reformatoren abgrenzt.³⁾ Ein Jahr später, 1677, sagt er von Coccejus, daß er ihn unter den Erregten an erste Stelle setze. Er sehe oft mit klaren Augen, wo andere im Finstern tappen oder schlafen.⁴⁾ Am 12. Okt. 1678 schreibt er dann freilich, er habe die Apokalypse des Coccejus noch nicht gelesen.⁵⁾ Jedoch braucht daraus durchaus nicht mit Ritschl⁶⁾ gefolgert zu werden, daß Coccejus auf die Entstehung des Spenerschen Chiliasmus vermutlich keinen Einfluß geübt habe; denn wer die Kommentare dieses Theologen fortgesetzt zu Rate zog, der mußte auch, abgesehen von der Auslegung zur Offenbarung,

¹⁾ VI, 1658 ff. ²⁾ II, 56 ff.

³⁾ Consilia I, p. 6f. Pia desideria. 1676. p. 72f. Weitere Stellen bei J. G. Walch, Bibl. theol. Sel. II, Jena 1758, p. 771.

⁴⁾ Consilia III, p. 149 (17. März 1677).

⁵⁾ Theologische Bedenken, III, Halle 1702, S. 356.

⁶⁾ Ritschl I, Pietismus, II, S. 122.

Schrenk, Coccejus. II, 5.

immer wieder auf die Fragen der prophetischen Apokalypstik stoßen. Am 24. April 1679 wird Coccejus wiederum von Spener gerühmt, im Zusammenhang mit dem Thema vom Chiliasmus.¹⁾ Das ist 13 Jahre vor der Abfassung der „Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten“! Am 1. April 1681 berichtet er dann, er habe die Apokalypse des Coccejus kursorisch gelesen.²⁾ In der kirchengeschichtlichen Deutung der sieben Perioden bevorzuge er die reformierten Ausleger. Am 6. Juni 1684 heißt es wieder: „Des Coccejus Fleiß in der Schriftauslegung habe ich seit vielen Jahren hoch geschätzt. Ich finde bei ihm ein richtiges Urteil, das Bestreben, in den Text nicht anderer Meinungen einzutragen, sondern aus ihm den schlichten Sinn zu ermitteln und zumal eine geistige Freiheit, die sich keinem Menschen gefangen gibt — wie sie einem Ausleger wohl ansteht — dazu eine klare, deutliche Ausdrucksweise und einen vorzüglichen Eifer, den Zusammenhang aufzuweisen. Obwohl auch dieser gute Homer mitunter schläft, und wo der Dogmatiker seine Hypothesen wagt, da verdient er nicht gehört zu werden.“³⁾ Im Jahre 1692 endlich schreibt er: „Also auch Cocceji gebrauch ich mich sehr gern / jedoch hat er nicht allein seine gemeine hypothesen Reformatas, sondern auch seine gedanken vor sich. Nebenst dem braucht es viel nachsinnen / seine meinung allemahl zu begreifen: aber man findet hingegen nachmahl auch manches / so man sonst nicht würde selbs oder bey andern gefunden haben.“⁴⁾ Im gleichen Jahre gibt Spener mit der Jahreszahl 1693 seine „Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten“ heraus. Er sucht in dieser Schrift zu zeigen, daß Luk. 18, 8 der zu erwartenden herrlichen Gestaltung des Reiches Christi auf Erden vor der Wiederkunft nicht im Wege stehe. Auch hier begegnen ausgiebige Coccejuszitate.⁵⁾ An greifbaren Hoffnungen werden besonders die Bekehrung der Juden und der Fall Babels genannt. Da diese Hoffnung auf die Blütezeit der Kirche vor dem jüngsten Gericht der des Coccejus durchaus gleichartig ist — nur daß Spener wie Vitranga und Lampe die tausend Jahre auf die Zukunft deutet — so darf schon nach dem vorher Ausgeführten behauptet werden, daß vor andern Einflüssen besonders auch die des Coccejus hier eingeströmt sind und von Spener der Bewegung des Pietismus weiter übermittelt werden. Wir

¹⁾ Theol. Bedenken III, S. 310.

²⁾ Letzte theologische Bedenken II, Halle 1721, S. 268.

³⁾ Consilia III, p. 454. ⁴⁾ Theol. Bedenken I, S. 331. ⁵⁾ S. 50. 64 f.

haben aber noch außerdem einen Hinweis von Spener, der dies deutlicher bestätigt. Er hat gesagt, daß es der Generalsup. Kaspar Hermann Sandhagen war, der ihn 1686 auf den Hauptgedanken der erwähnten Schrift hinleitete. Darauf habe er bei Coccejus die gleiche Auslegung gefunden. Sandhagen wurde gerade wegen seines Coccejanismus bekämpft.¹⁾

Aus dem Spenerschen Kreise ist weiter der Bahnbrecher des Pietismus in Gießen, der Orientalist Johann Heinrich Majus (1653—1719) zu nennen. Er ist Herausgeber der 2. Auflage des Lexikons und vielleicht der gesamten Opera des Coccejus (Frankfurt 1689). Der tüchtige Gelehrte liebt gleich seinem Meister die *Philologia sacra*, er gibt 1687 ein Leben Johann Reuchlins heraus und schreibt 1699 über Richard Simons Kritik des Neuen Testaments ein ausführliches Werk: „*Examen historiae criticae textus novi testamenti*.“ Hier ist also schon vor Bengel ein pietistischer Theologe auf ähnlichen Bahnen zu finden wie später der württembergische Prälat. Die gleichen wissenschaftlichen Interessen, die Majus und Bengel beseelen, machen den inneren Zusammenhang noch wahrscheinlicher, der in ihrem gemeinsamen theologischen Hauptbegriff *oikonomia* gegeben ist. Das ist um so bemerkenswerter, als Majus trotz seines Luthertums durch und durch Coccejaner ist. Er übernimmt von Coccejus nicht nur die föderalistischen Termini, sondern das ganze heilsgeschichtliche Prinzip, stellt die Geschichte des Alten und Neuen Testaments unter dem Gesamttitel der *oeconomia temporum* dar, wobei er die Theologie der Haushaltung Gottes gegen die scholastische Methode seiner Zeit geltend macht. Er hat bereits vor Bengel und zwar als nachweislich durch Coccejus beeinflusster Theologe den Begriff der Ökonomie in die kirchliche Theologie eingeführt und in ihm für die Doppelheit des Bundes und Reiches den Einheitstitel gefunden. Neben Augustin und

¹⁾ In der praefatio Speners zu *Johannis Henrici, Vindiciae dieti salvatoris nostri* Luc. 18, 8, Francof. a. M. 1697 stehen § 1 nach der Erwähnung Sandhagens die Worte: „postmodum vero in celeberr. D. Coccejo ejusdem explicationis reperi vestigia.“ Der Brief Sandhagens in Behauptung S. 269 ff. Vgl. auch Theol. Bedenken IV, 555. 638. Letzte theol. Bedenken I, 221 ff. Vgl. Grünberg I, S. 305. Zu Sandhagen: Joh. Möllerus, *Cimbria literata* II, p. 754. Sandhagen vertritt in der Auslegung der Apokalypse die Rekapitulationstheorie, die Periodenlehre und den ganzen kirchengeschichtlichen Aufbau des Coccejus, vgl. besonders seine *Kurze Einleitung / Die Geschichte unsers HErrn Jesu Christi* usw., Lüneburg 1688, S. 58. 64. 214—220. 190 ff. Erstes Zehn Theologischer Send-Schreiben, 1692, S. 121 ff.

seinem Wittenberger Lehrer Calov zitiert er in seinen Hauptwerken den Coccejus am meisten.¹⁾

b) Der Hallische Pietismus.

Wie bei Spener, so findet sich auch bei A. H. Francke nur ausdrückliches Lob der coccejanischen Theologie.²⁾ Francke hat vermutlich bei Sandhagen in Lüneburg, wo er biblische Studien machte und wo er seine Bekehrung erlebte, den Coccejus schätzen gelernt. Da die häufigen Hinweise auf den Leidener sich insbesondere in seinen Compendien für das Studium der Theologie finden, so waren sie besonders dazu angetan, die Beschäftigung mit dem Bibeltheologen in weiten Kreisen der Pietisten zu fördern. Die Bücherei der Franckeschen Stiftungen hat eine auffallend reiche Sammlung von Coccejusliteratur aus ältester Zeit. Joachim Justus Breithaupt zeigt in seinen Institutionen einen ausgeprägten, an Coccejus gebildeten Föderalismus, wobei er den Begriff pactum für Bund bevorzugt.³⁾ Auch die Dissertationen seiner Schule handeln gern von dem föderalistischen Haupt-

¹⁾ *Oeconomia temporum veteris testamenti*. Frankfurt 1712. Dort definiert er p. 1 die *oeconomia Dei*: „Oec. Dei vocamus illam rerum omnium administrationem, vel gubernationem, qua Deus utitur, inde a condito mundo usque ad consummationem seculorum, in nominis sui gloriam, et hominum salutem. p. 231 nimmt er die Abgrenzung vor gegen die schulmäßige Systematik. Die Heilsgeschichte des Neuen Testaments gibt er in *Oeconomia temporum novi testamenti*, 1708¹, 1721². Interessant ist auch eine Darstellung der göttlichen Gerichtstaten unter dem Titel: *Oeconomia iudiciorum divinatorum*. Frankfurt 1712. Von ferneren Schriften seien genannt die *Theologia prophetica* und die kleineren: *Apocalypsis regni Dei in anima fidei*, ferner: *De amicitia inter Deum et homines*. Zu Majus vgl. *RE.*³, XII, S. 471 ff., wo aber die theologischen Zusammenhänge nicht genügend gewürdigt sind. Seine Wirksamkeit für die Einführung der collegia pietatis in Gießen ist behandelt in W. Köhler, *Die Anfänge des Pietismus in Gießen*. 1907. Interessant ist in dieser Arbeit für unsere Fragen S. 56, 93: sein Chiliasmus, S. 100: die Beschäftigung mit Poiret, S. 104: dieselbe Stellung zur ratio wie bei Coccejus, S. 109: Beschäftigung mit holländischer Literatur.

²⁾ Lob des Coccejus bei A. H. Francke z. B.: *Commentatio de scopo librorum veteris et novi testamenti*. Halae 1724. p. 37. 63. *Introductio ad lectionem prophetarum*. Halae 1724. Dort ist des Coccejus Wörterbuch in ausführlichen Citationen erwähnt: p. 180 f. 195 ff.

³⁾ J. J. Breithaupt, *Institutiones theologicae*, I, 113: pactum evangelicum, lapsis cum hominibus quod init mera et abundante ex gratia. I, 140: das pactum gratiosissimum im Protevangelium. I, 140 f.: die Einteilung ante legem, sub lege, sub evangelio. 231: Tota creatio hominis ad imaginem Dei est opus foederale. 253: omnes in Adamo peccarunt, tanquam foederali capite. II, 39: fundamentum ordinatae gratiae est ratio foederalis, qua Deus agit cum hominibus. 41: das pactum evangelicum im Protevangelium (cf. p. 328) faßt Gesetz und Evangelium in sich. 300: aeternum pactum, 325: creatoris cum creatura, 326: pactum legale et evangelicum, 330: mit Noth und Abraham. 333: das pactum Mosaicum ist die oeconomia prior des pactum evangelicum.

thema, der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Joachim Lange, der gleich Spener den Chiliasmus vertritt, baut seine ganze Auslegung der Offenbarung auf Vitringa auf, zu dessen System er dann einige Verbesserungen vorschlägt.¹⁾ In der Einleitung spricht er seine besondere Anerkennung der Reformierten in den Fragen der prophetischen Theologie aus. In diesem Punkte sei zwischen den beiden Kirchen keine Lehرداریferenz vorhanden. Allerdings habe Vitringa über Coccejus hinausgeführt. Die Lehre von den sieben Perioden übernimmt er von Vitringa. Außerdem ist er von Wittsius und Braun bestimmt. Die gleichen Einflüsse sind bei Paul Anton am Werke.

c) Der württembergische Pietismus.

Eine Frage, die durch Ritschl angeregt ist, aber noch keine befriedigende Antwort gefunden hat, ist die, ob Bengel von Coccejus unmittelbar abhängig sei.²⁾ Zunächst ist die Linie ganz unbestritten deutlich, die von Vitringa zu Bengel führt. Bengel hat in jungen Jahren, auf seiner Kandidatenreise, durch Joachim Lange in Halle den ersten Hinweis auf Vitringas *Anacrisis apocalypseos* empfangen³⁾ und ist in seiner kirchengeschichtlichen Deutung der Offenbarung, aber auch in seiner Annahme der Ordnung: „Antichrist, tausend Jahre, Weltende“ durch niemand so bestimmt worden wie durch Vitringa. Er hörte in Halle einen Teil der Vorlesungen Antons über die Offenbarung und ließ sich nachher die ganze Vorlesung abschreiben.⁴⁾ Die Gedanken über das Reich Gottes, die Bengel in Halle fruchtbar beeinflussten, standen mit diesem ganzen coccejianisch bestimmten Komplex der prophetischen Geschichtsauffassung offenbar in engem Zusammenhang. Wenn auch Bengel weder die sieben Perioden der Kirche übernimmt, noch sich im einzelnen festlegt auf die Abgrenzung

¹⁾ Joachim Lange, *Apokalyptisches Licht und Recht*. Vorrede § IV, S. 11.

²⁾ Ritschl, *Pietismus*, II, S. 393.

³⁾ Vgl. J. Ch. F. Burk, *J. A. Bengels Leben und Wirken*, S. 11: „es machte ihn auch Prof. Lange daselbst auf Vitringas *Anacrisis ad apocalypsin* aufmerksam, und er sowohl als mehrere andere Spenerianer sprachen mit ihm über nächst bevorstehende wichtige Entwicklungen des Reiches Gottes, — Gedanken und Andeutungen, die in seinem forschungsbegierigen Geiste zu Saatkörnern jenes merkwürdigen apokalyptischen Systems wurden, durch welches sein Name weiter, als durch alle seine übrigen Leistungen bekannt geworden ist.“

⁴⁾ Vgl. vor allem Burk a. a. O. S. 317. „Die herrliche Kirche des tausendjährigen Reiches“, S. 296. „Es wird eine Zeit kommen, da der reine Chiliasmus zur Rechtgläubigkeit gerechnet wird“ (306). Er weiß sich als Fortsetzer von Speners Hoffnung besserer Zeiten und Vitringa (317). Über Coccejus vgl. *Erklärte Offenbarung Johannes* S. 673 f. Dort auch gegen die Ausweisungen mit den sieben Perioden oder Kirchenzeiten. Über Vitringa ebendort S. 675.

der Etappen bei Vitringa, so ist doch sein ganzer Grundzug, die Systematisierung der Welt- und Kirchengeschichte unter eschatologischem Gesichtspunkt durch und durch coccejianisch zu nennen.

Aber ganz abgesehen von den Hallenser Einflüssen hat Bengel schon früher, nämlich in seiner Studienzeit, durch seinen Lehrer Johann Wolfgang Jäger in Tübingen,¹⁾ dem er bei seinen Forschungen in der Geschichte des 17. Jahrhunderts half, nahe Berührungen gehabt mit der coccejianischen Theologie. Der Kanzler Jäger stieß bei seinen Studien über das 17. Jahrhundert auf den Föderalismus, der ihm einen solchen Eindruck hinterließ, daß er ihn durch seine systematischen Schriften auf das lutherische Kirchengelbiet verpflanzte. Freilich ist dieser Jägersche Föderalismus stark juristisch und scholastisch, weniger heilsgeschichtlich bestimmt, und weil die Bundesgedanken Bengel in dieser Form begegneten, konnten sie ihn wenig befriedigen.²⁾ Da Jäger sich außerdem mit Poiret ganz besonders beschäftigte,³⁾ ist zugleich von dieser Seite her das Stichwort der Ökonomie immer wieder an Bengels Ohr gedrungen. Dazu hatte J. H. Majus, der, wie oben erwähnt, durch seine pietistische, von Spener beeinflusste Richtung und seine Beschäftigung mit der

¹⁾ Vgl. J. W. Jäger, *Jus Dei foederale*. Tübingen 1698. *Compendium theologiae*. Tübingen 1717³. *Historia ecclesiae seculi XVII*, 3 Teile, Tübingen 1692. 93. Vgl. Burk, S. 5. Nach S. 31 hört Bengel auch in Halle bei Anton Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. Dazu S. 33: „Dr. Anton in letzterer Vorlesung macht aufmerksam auf das in stiller Verborgenheit heranreifende Werk Gottes, das den Augen der gewöhnlichen Geschichtsschreiber häufig zu entgehen pflegt.“

²⁾ Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Behandlung der Bundesgedanken durch J. W. Jäger nach einer andern Seite hin in den Pietismus hineingewirkt hat. Man kann bei der Brüdergemeine fragen, ob nicht der Sprachgebrauch vom „Spezialbund mit dem Heiland“ föderalistisch beeinflusst ist. Wie mir Herr D. Reichel-Herrnhut mitteilt, geht dieser Terminus auf Spangenberg zurück. Dieser aber ist, z. B. bei dem Aufriß seiner populären Dogmatik, abhängig von S. Lieberkühn (vgl. G. Reichel, Spangenberg, S. 227 f.), der nicht nur Jenenser Einflüsse erfahren hat, sondern auch solche der älteren Tübinger Schule. Bei Zinzendorf selbst spielt der Gedanke der sich ablösenden Heilsökonomien eine große Rolle. Ganz deutliche föderalistische Spuren begegnen in der nachzinzendorfschen Zeit bei Spangenburgs Biographen Jeremias Risler, einem Theologen reformierter Herkunft; vgl. dessen historischen Auszug aus den Büchern des Alten Testaments, Barby 1794 (nach einem freundlichen Hinweis von Herrn D. Reichel).

³⁾ J. W. Jäger, *Examen theologiae novae et maxime celeberrimi Dnⁱ. Poireti, ejusque magistræ mad. de Bourignon*. Frankf. & Lips. 1708. 2. Auflage 1719. *Epistola ad cel. Dm. Poiretum*. Tübingen 1708. Dazu Dissertationen und Disputationen aus seiner Schule, über Poiret, Labadie, Bourignon aus den Jahren 1708, 1710, 1716. Bengel beendete sein Studium mit einer Disputation „De theologia mystica“ unter Jägers Vorriß: Burk, S. 6. Poiret hat er genau gekannt: Burk, S. 72. 507.

biblischen Philologie Bengel nahe verwandt war, ihm in der heilsgeschichtlichen Richtung vorgearbeitet und dabei einen Coccejanismus vertreten, der bereits nicht mehr einseitig unter der Flagge des Bundesgedankens, sondern unter derjenigen der göttlichen Ökonomie segelt. Darum ist es gerade im Blick auf Majus nicht ein durchschlagender Gegenbeweis gegen die Beziehung Bengels zur coccejianischen Richtung, wenn er die Begriffe Bund und Testament als beherrschende Kategorien für die Heilslehre ablehnt. Daß Bengel Coccejus nicht als seinen Lehrer und Vorgänger nennt, ist schon daraus zu erklären, daß die damaligen Lutheraner mit dem Hinweis auf reformierte Vorbilder zurückhaltend waren. Die Ausnahme, die Spener und Francke darin machen, ist durchaus nichts Gewöhnliches. Bengel hat auch nicht davon gesprochen, daß die *oeconomia divina* des Peter Poiret ihm in seiner Bildungszeit einen wichtigen Fingerzeig gegeben hat. Separatistische Vorgänger zu nennen, wird ihm nicht lieb gewesen sein.

Zwischen Coccejus und Bengel bestehen sachlich tiefere Zusammenhänge, die nicht allein durch die Namen Vitringa und Majus gekennzeichnet sind, wenn auch schon diese greifbaren Beziehungen klarstellen, daß die Bengelsche Theologie Erbin eines fortentwickelten und geläuterten Coccejanismus ist. Die Grundanschauungen beider Theologen sind so nahe verwandt, daß es sich lohnt, einmal die Vergleichung in unmittelbarer Nebeneinanderstellung durchzuführen. Zunächst nutzen beide in hervorragender Weise die Sprachwissenschaft für die Auslegung. Wenn dabei Bengel mit seiner textkritischen Einsicht im Neuen Testament der Fortgeschrittenere ist, so ist ihm wiederum Coccejus in seiner Kenntnis des rabbinischen Materials überlegen. Wenn man bei ihnen als Unterschied in der biblischen Theologie geltend machen kann, daß Bengel die typologische Auslegungsmethode verschmäht, so hängt das doch wieder damit zusammen, daß er dem Alten Testament nicht so viel Interesse widmet wie Coccejus. Aber trotz dieser Verschiedenheit ist es gerade die Auffassung der Heiligen Schrift, welche beide Theologen nahe zusammenstellt.¹⁾

¹⁾ Für J. A. Bengel kommt hauptsächlich in Betracht: *Gnomon novi testamenti*, zitiert nach der 8. Auflage, Stuttgart 1891. *Erklärte Offenbarung Johannis*, hrsg. von Hoffmann und Burk, Stuttgart 1834. *Ordo temporum*, Stuttgart 1741. J. Ch. Fr. Burk, *Bengels Leben und Wirken*, Stuttgart 1831. O. Wächter, *J. A. Bengel*, Stuttgart 1865. Zur Einführung in die Bengelsche Theologie eignet sich die treffliche Arbeit von J. Winkelmann, *Die Offenbarung*, Gütersloh 1913, S. 386—489.

1. Beide sehen in der Schrift ein auf Christus abzielendes Ganzes, ein System mit Symmetrie und Zusammenklang, in das jedes einzelne als ein Teil des Ganzen organisch eingegliedert ist. Gerade hier finden sich bei Coccejus schon ganz die gleichen Ausdrücke wie bei Bengel, besonders wo er sein System der Prophetie in der Schrift nachzuweisen sucht.¹⁾

2. Auch die Betonung des Stufenganges in dem *ordo temporum* liegt bei beiden vor. Dabei ist allerdings Coccejus wiederum stärker als jener an der alttestamentlichen Periodisierung interessiert und zeigt überhaupt eine größere Spannkraft, große Gebiete zu überschauen. Bengel hingegen ergänzt seine Beschränkung auf das kleinere Gebiet durch ein fortgeschritteneres Verständnis für wahrhaft geschichtliche Auffassung der Offenbarung und für die Erkenntnis der prophetischen Perspektive.²⁾

3. Weil beide die göttliche Wahrheit nicht als logisches System auffassen, sondern als geschichtliche Offenbarung, sind sie einig im Gegensatz gegen jene orthodoxe Scholastik, die durch menschliche Termini von den Schriftgedanken abbiegt und die Bibel nur gebraucht, um Beweisstellen für ein dogmatisches System zu suchen, ohne sie selber in ihrer eigenen Sprache und nach ihrem eigenen Sinne zur Geltung kommen zu lassen.³⁾

¹⁾ Die Schrift „ist ein eigens auf Christum abzweckendes Ganze“ (Burk S. 70), nicht nur ein Spruchbuch, sondern „unum continuum systema“ (Wächter S. 180). „Ein schönes und herrlich zusammenhängendes System“ (Gnomon VI), vgl. XVIII f.: „es stimmt alles so schön zusammen (omnia se quadrant)“ — rund wie eine Kugel (Burk 63), „summa inest symmetria, exacta praesto est concinnitudo“ (Gnomon XXIII). Jedes Buch ist ein *pars totius* (Wächter 181, vgl. 144, 151, 406). „Obwohl jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch ein Geist durch alle, eine Idee durchdringt alle“ (Gnomon VI). Zu diesen Ausführungen vgl. die Schriftauffassung des Coccejus oben S. 30 ff.

²⁾ *Revelatio oeconomicae divinae habet suos gradus* (Gnomon 435). *Incrementum sumit revelatio coelestis* (Gnomon 972 f.). Vgl. *Ordo temporum* p. 305: „Non erat patriarcharum, nosse quae per prophetas demum prolata sunt: non erat prophetarum, videre et audire, quae apostolis demum videnda et audienda obtigerunt . . . Die prophetische Perspektive: Burk 355 f., Gnomon 143 f. Vgl. zum Ganzen die Darstellung des Stufenganges des Bundes und Reiches im A. T. und N. T. bei Coccejus.

³⁾ „Es ist erschrecklich, wie man sich mit menschlicher Terminologie auf Akademien verberbt, und von den Schriftgedanken verirrt“ (Burk 358). Um angenommener Hypothesen willen darf man die Schrift nicht mit Gewalt drehen, überhaupt ist es verkehrt, wenn man zuerst die Thesen festsetzt, und hernach erst

4. Die wesentlich neutestamentliche Bestimmtheit der Bengelschen Gedanken führt bei der Behandlung der Bundesidee zu einem deutlichen Unterschied. Hier bringt die Konzentration auf das Neue Testament Bengel einen Vorteil. Er will nicht die neue Ökonomie durch einen mehr alttestamentlichen Begriff bezeichnen. Er konstatiert die Verschiedenheit zwischen Berit und Diatheke. Das eine heiße Bund, das andere Testament. Die volle Sohnschaft des Neuen Testaments werde durch Bund nicht voll genugsam wiedergegeben, auch reiche Testament nicht aus, weil dieses im ewigen Leben sein Ende habe.¹⁾ So bevorzugt er wie der lutherische Coccejaner J. H. Majus als beherrschendes und zusammenfassendes Prinzip den Gedanken der Ökonomie, von welcher die Bibel unvergleichliche Nachricht enthält.²⁾ Dieser Begriff ist aber dem coccejanschen Reichsbegriff gleichartig.³⁾ Die Ökonomie ist die Ausführung des göttlichen Ratschlusses, die Offenbarungsveranstaltung und Offenbarungstätigkeit Gottes, die aus der Ewigkeit stammt und in die Ewigkeit mündet. Sie reicht von der Schöpfung bis zur Vollendung und hat es zu tun mit dem ganzen Menschengeschlecht vom Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten hindurch, sie schließt den ganzen Weltplan mit den Völkern ein, sie ist nicht nur individueller, sondern auch universaler Art. Diese Ökonomie bringt Gott unbedingt zur Geltung.⁴⁾ Wir sehen, daß Bengel hier durchaus in den Bahnen der Theologie des Coccejus geht, denn was er über die Ökonomie ausführt, das ist, wenn auch unter dem durch Poiret und J. H. Majus empfohlenen Gesamttitel, doch ganz das Gleiche, was Coccejus durch die Verbindung von Reich und Bund auszudrücken suchte. Wenn Winkelmann sagt, daß die Ökonomie Bengels die in der Geschichte wirksame Macht Gottes über der Ge-

Beweisstellen dazu sucht“ (Burk 238); vgl. Gnomon XIX: „usum quoque docet scriptura . . .“ oder Erklärte Offenbarung 140: „sich in Gottes Lehrart schicken“. Der herrschenden Theologie gegenüber kam auch Coccejus sich oft genug vor wie eine „ecclesia monadica“, wie ein „einsames Reichstädtlein“ (Wächter 166). Seine Antithese: Schrift gegen scholastische Überlieferung (oben S. 22 f.) ist der Bengels ganz gleichartig.

¹⁾ Gnomon 155 f. 903; vgl. Burk 67.

²⁾ Gnomon VI.

³⁾ Zu beachten ist auch bei Bengel die Nebeneinanderstellung von Reich Gottes und Ökonomie, z. B. in Erklärte Offenbarung 140.

⁴⁾ Gnomon VI, 414. 763. Wächter 97. 142. 144. 406.

schichte ist,¹⁾ so kann die cöccejianische Richtung treffender nicht beschrieben werden.

5. Weil beide darin eins sind, daß die Schrift uns eine Erkenntnis der universalen Ökonomie vermittelt,²⁾ uns den Einblick in den Weltlauf, in die Geschichte des Menschengeschlechts und der Kirche im Licht der Wege Gottes gewährt, sehen sie eine Hauptaufgabe der Auslegung darin, eine Theologie der Weltgeschichte aufzuzeigen.³⁾ Weil ferner für den Glauben nach der Schrift die Weltgeschichte nicht ohne Weltvollendung denkbar ist, sind sie beide ausgesprochene Eschatologen.⁴⁾ Ihre Auslegung der Apokalypse ist die kirchengeschichtliche,⁵⁾ nur daß Coccejus vorsichtiger ist und Bengel mehr rechnet und prophezeit.⁶⁾ Beide sehen im Papst den Antichristen. Sie sind Missionstheologen, welche die Bekehrung der Juden und Heiden im Zusammenhang mit dem Ende erwarten und auf diese große Missionszeit hoffen.⁷⁾

Die Verwandtschaft ist also alles in allem eine auffallende und tiefgreifende. Es ist viel zu wenig, wenn Ritschl sagt, daß Coccejus als wissenschaftliches Vorbild auf Bengel gewirkt habe.⁸⁾ Wir müssen vielmehr sagen, daß Bengel ohne Coccejus undenkbar ist. Wenn Ritschl an anderer Stelle bemerkt, daß die Bengelsche Theologie ein ins Württembergische übersehener Coccejanismus sei,⁹⁾ so hat er trotz des lückenhaften Materials, mit dem er bei Coccejus gearbeitet hat, ganz das Richtige geahnt. Das gilt vor allem von der Auffassung der Bibel als eines organischen Systems. Diese Linie zeigt in noch viel späterer Zeit eine direkte Fortsetzung in der Theologie von Johann Tobias Beck, der nicht sowohl wie die Orthodogie die

¹⁾ S. 435. ²⁾ Wächter 97.

³⁾ Wächter 8. 11. 12. 61. 63. Vgl. Winkelmann 486.

⁴⁾ *Tota religio nostra tendit in futurum* (Gnomon 528). „Die allgemeine Führung Gottes geht durch beständiges Warten des Zukünftigen“ (Wächter 173).

⁵⁾ „So wenig jemand die Propheten Alten Testaments erklären, und dabei die evangelische Geschichte von Jesu Christo unberührt lassen kann: so wenig kann jemand die Offenbarung erklären, wenn er die Kirchen- und Weltgeschichte nicht dazu nimmt“ (Erkl. Offb. 137).

⁶⁾ Wenngleich es bei Bengel an sich selbst bescheidenden Einschränkungen nicht fehlt, vgl. Erkl. Offb. XXXI, 152.

⁷⁾ Gnomon 602 versteht er Röm. 11 dahin: Wenn kein Volk mehr sein wird, dem nicht das Evangelium verkündigt ist, wird Israels Verstockung aufhören.

⁸⁾ Ritschl I, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung.³ I, S. 607. ⁹⁾ Pietismus I, S. 505.

Schrift im allgemeinen als Quelle und Norm aller Erkenntnis gefaßt wissen wollte, sondern sie gut coccejanisch „als ein fertiges Ganzes, einen vielgegliederten, aber in der Einheit desselben Geistes der Wahrheit bis zur vollendetsten Gestalt sich fortbildenden Organismus der Theopneustie“ auffaßte.¹⁾

Von den übrigen Württembergern seien noch hervorgehoben Friedrich Christoph Oetinger und Johann Ludwig Fricker. Oetinger ist der Verfasser eines „Biblischen oder emblematischen Wörterbuches“. ²⁾ In diesem widmet er dem Bundesbegriff einen längeren Artikel. Er faßt Berit-Diatheke sowohl als „Verfassung, Einrichtung, Ordnung, wie als geschlossenen Vergleich mit Rechten und Pflichten.“ Er wendet sich gegen die Ausdrucksweise von einem „Werkbund mit Adam“, wovon in der Heiligen Schrift nichts stehe. Er richtet sich überhaupt gegen die föderalistische Methode, da die Schrift nicht nur eines, sondern mannigfache Sinnbilder brauche. Aber auf der andern Seite hat die Bundestheologie einen beträchtlichen Niederschlag bei Oetinger zurückgelassen. Besonders bemerkenswert ist die Betonung jenes alten Gedankens des Föderalismus, der über dem Eingangstor seiner Geschichte steht: „Alles ist ein einiger Bund der Gnaden oder ein einiges Geheimnis der Gottseligkeit.“ Er redet von dem Bund der Gnade in seiner verschiedenen Offenbarung. Zuerst ist er eine Privatmanifestation (Adam, Abraham). Dann wird er zu einer öffentlichen Manifestation (Mose). Der Sinaitische Bund ist „des Gnadenbundes gesetzliches Beding.“ Also auch Oetinger betrachtet das Gesetz unter dem Gesichtspunkt des Gnadenbundes. Das bisher Erwähnte ist nach ihm unter der Überschrift „Alter Bund“ zusammenzufassen. Dagegen heißt der Neue Bund „diejenige Verordnung der Verheißungen, welche Jesus nach erfülltem gesetzlichen Beding frei ausgetheilt den Gläubigen“. Das Verhältnis von Bund und Reich findet bei Oetinger auch seine ausdrückliche Formulierung. Die Offenbarung Johannis verwandelt den Bund in eine „völlige Reichsverfassung“, „der Bund wird erhöht im Reiche Gottes: da ist alles beisammen, da steht alles anschaulich da und wird allen Nationen ihren allgemeinen Menschenverstand aufrichten.“ Oetinger läßt also den Bund abgelöst und vollendet werden durch das kommende Reich mit seiner „priesterlich-königlichen Verfassung“. ³⁾

¹⁾ R.E.³ II, S. 503.

²⁾ F. Ch. Oetinger, Biblisches oder emblematisches Wörterbuch. 1776. S. 86ff.

³⁾ Bundesgedanken finden sich auch in F. Ch. Oetinger, Etwas Ganzes

Neben diesen Gedankenreihen sind es besonders wieder die Ausführungen über die Symmetrie der Schrift und die Besonderheit ihres Stiles, die wie bei Bengel an Coccejus anklängen.¹⁾

Auch bei Oetingers Schüler J. L. Fricker,²⁾ der für Collenbusch bedeutsam geworden ist, finden sich deutliche Spuren der Bundestheologie, die wohl auf J. W. Jäger in Tübingen zurückgehen. Vielleicht hat er aber auch bei seinem holländischen Aufenthalt coccejianische Einflüsse übernommen.

d) Christian August Crusius.

Ch. A. Crusius in Leipzig ist von Franz Delitzsch mit Recht als ein Ausläufer der Bengelschen Schule gewürdigt worden.³⁾ Jedoch hat Delitzsch übersehen, daß er nicht allein durch seinen Zusammenhang mit Bengel erklärt werden kann, sondern daß er zugleich der Fortsetzer der Linie Coccejus—Vitringa—Majus ist. Wenn Delitzsch als Segenswirkung Bengels bucht:⁴⁾ 1. die Erkenntnis des Chiliasmus, 2. den Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes Israel und die Wertung der alttestamentlichen Prophetie und Vorgeschichte als Prognose auf die Endgeschichte, 3. die Erkenntnis von der sinnlichen Wirklichkeit der alttestamentlichen Geschichte — so sind das alles Momente, die Bengel und seine Schule als ein Erbe von den genannten Vorläufern empfangen haben. So kann man denn auch bei Crusius sagen, daß er, verglichen mit der coccejianischen Schule, in

vom Evangelio, herausgeg. von K. C. E. Ehmann, Reutlingen 1850, S. 61 f. 64. 65. Vgl. dazu das Kapitel über den Bund in „Kurze und leichte Herzenstheologie“ von einem Freunde Oetingers, Reutlingen 1839, S. 52 ff.

¹⁾ S. Ch. Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet, hrsg. von J. Hamberger, Stuttgart 1852, S. 99: die Symmetrie der Lehre in der Schrift. Das Fundament und das darauf gebaute Haus bilden miteinander ein Ganzes. Vergleich mit der Symmetrie des Baumes. Die Symmetrie der Wahrheiten. Ferner S. 95: die Heiligkeit und der Nachdruck des Stiles der Heiligen Schrift, besonders in den Prophezeiungen oder den antizipierten Historien. Der göttliche Stil (100). Vgl. „Etwas Ganzes vom Evangelio“ S. 117 ff.: „Anmerkungen über die Mund- und Schreib-Art der Männer Gottes“.

²⁾ Vgl. K. Ch. E. Ehmann, J. L. Fricker, ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Tübingen 1864, S. 229 f. 235 ff. 244.

³⁾ Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theologiam prophetica. 3 Bde. Leipzig 1764, S. 71. 78. Dazu: Franz Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs. Leipzig 1845.

⁴⁾ S. 6 f.

den Grundzügen nichts wesentlich Neues in seinem System der Prophetie bringt. Auch bei ihm spielt die typologische Betrachtung der alttestamentlichen Geschichte eine Hauptrolle,¹⁾ wie er denn auch z. B. auf die typologische Bedeutung des Sabbats hinweist.²⁾ Auch ihm ist der Inhalt der Weissagungen des Alten Testaments schon bei den Patriarchen und im Gesetz Moses: Christus und sein Reich, das er definiert als die göttliche Ökonomie durch den Messias, der das Ziel des ganzen Werkes Gottes ist und das Hauptobjekt der gesamten Offenbarungsreligion.³⁾ Das Reich ist ihm nicht nur die göttliche Vorsehung oder die Kirche, sondern das zielmäßig verlaufende Heilswerk Jehovas, das durch Fortgang und Ausbreitung zur End-erfüllung strebt.⁴⁾ Das ist alles wie auch die schließliche Betonung der Hoffnung, daß das Reich in seiner Endgestalt auf der Welt sichtbar werde und alle Reiche der Welt in sich aufhebe, ein genuiner oder weiterentwickelter Coccejanismus.⁵⁾ Auch bei ihm ist, allerdings unter Bengelschem Einfluß, der Reichsgedanke durch den der Ökonomie überwölbt, aber in einer Weise, daß dadurch gerade die coccejanischen Motive besonders gefördert werden. Er betont, „daß man bei der ganzen Heiligen Schrift einen geschichtlichen Plan zugrunde legen und dieselbe als eine nach und nach geschehene Entwicklung der göttlichen Anstalten dergestalt betrachten müsse, daß immer ein Teil vermöge dieses Plans an den andern sich anschließt, alle zusammen genommen aber erst ein Ganzes ausmachen.“⁶⁾ Die Bundesgedanken werden sorgfältig behandelt, wenn auch nicht nach dem coccejanischen Schema.⁷⁾ Daniel und Apokalypse werden für die Gestaltung des biblischen Geschichtsbildes zu wesentlicher Geltung gebracht.⁸⁾ Eine wirkliche Abweichung von der coccejanischen Linie ist auch die besondere Gestalt seiner Epochenlehre der Welt- und Heilsgeschichte⁹⁾ nicht, wenn auch hier die Bengelschen Spezialitäten (die

¹⁾ I, p. 43 ff.

²⁾ p. 182.

³⁾ p. 99 ff.

⁴⁾ p. 101 ff.

⁵⁾ p. 631 ff., vgl. mit Delitzsch S. 101.

⁶⁾ Bei Delitzsch S. 170 f.

⁷⁾ p. 178 ff.

⁸⁾ p. 202 ff., 207.

⁹⁾ p. 213 ff. Die alttestamentlichen Epochen (p. 235 ff.), deren er sieben zählt, bilden den ersten Weltäon. Der zweite Weltäon (aetas mundi posterior 516 ff.) wird eingeteilt 1. Die Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem in alle Welt hinaus, 517 ff. 2. p. 554 ff.: das Reich Gottes wird von den Juden weggenommen und den Heiden gegeben. Es folgt die Zeit des Antichristen in drei Perioden. 3. p. 570 ff.: der glorreiche Zustand der Kirche in zwei Millennien: a) allgemeine Völkerbekehrung, Rettung des jüdischen Volkes, b) der Vernichtungszug Gogs und Magogs und deren Niederlage. Polemik gegen die sieben Perioden der Coccejaner: p. 604 f.

sieben Zeiten von je 1111^{1/9} Jahren) im einzelnen einen Unterschied bilden. Aber wenn er gegen eine Übertreibung der Siebenperiodenlehre durch die coccejanische Schule polemisiert, so kommt er doch, genau zugeesehen, im Grunde selber auf sieben neutestamentliche Perioden heraus. So muß Trusius angesehen werden als ein stark von Bengel beeinflusster Förderer der oben gezeichneten Entwicklungslinie des Coccejanismus.

4. Die Sortwirkung des Coccejus auf Vertreter des Pietismus, welche die konfessionelle Grenze außer acht lassen.

Auch Samuel Collenbusch, Johann Gerhard Hasenkamp und Gottfried Menken lassen sich trotz des energischen Einspruchs von Hermann Cremer¹⁾ nicht begreifen ohne die Beachtung des coccejanischen Erbes. Sie haben ihr Eigentümliches aufgebaut auf den Elementen, welche ihnen die coccejanische Theologie an die Hand gab. Man könnte zwar zunächst versucht sein, Cremer im Blick auf Collenbusch zuzustimmen, da bei ihm die Einwirkungen von Anton, Oetinger, Bengel und Stryker, die zusammentreffen mit Leibnizens Ideen von der „Dervollkommnung“, nachweislich so klar sind, daß man von jeder andern geschichtlichen Vermittlung dieser Gedanken Abstand nehmen möchte. Wenn er über die Schrift sagt, sie sei „ein stufenweis aufsteigendes, zusammenhängendes, vollständiges Zeugnis von dem geoffenbarten Geheimnis Gottes, des Vaters und Christi“, wenn er redet von einem „bewunderungswürdigen, einheitlichen, stufenweis aufsteigenden Plan bis zur Vollständigkeit des Ganzen“ — so könnte man das allein auf Bengel zurückführen und also nur von einem abgeleiteten Coccejanismus reden.²⁾ Die Eigentümlichkeiten Collenbuschs: die Ablehnung des stellvertretenden Strafleidens, die besondere Auffassung der Kenose und des sündlichen Fleisches Christi, die Leugnung der Erbschuld finden sich bei Coccejus nicht. Jedoch ist auf der andern Seite das offenbarungsgeschichtliche Moment in seiner Versöhnungslehre, das ihm den Zusammenhang der Werke und Wege Gottes, den Weltplan, die Grundauffassung des Reiches Gottes ausmacht, so eng angeschlossen an das alte coccejanische Schema — ohne daß freilich die Stichworte der Bundestheologie gebraucht werden —, daß man sich bei der oben bezeichneten Auffassung der Zusammenhänge nicht begnügen kann. Wir haben bereits gelegentlich auf

¹⁾ RE.³ IV, S. 233 ff.; vgl. besonders 239.

²⁾ S. Collenbusch, Goldene Äpfel in silbernen Schalen. 1. Heft. Barmen 1854. S. 7. 8.

einzelne überraschende Anklänge hingewiesen. Der Hauptpunkt aber ist folgender. Tollenbusch sagt: Gott stellt Adam auf die Probe, ob er wohl im Gehorsam bleiben würde. Sein Fall mit seinen Nachwirkungen auf das ganze Menschengeschlecht durchkreuzt die ursprünglichen Absichten Gottes. Christus, Adams Gegenbild, ist der Wiederhersteller. Er muß auch durch die Schule der Prüfung und Erprobung, um Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu genügen. Er erfüllt das Gesetz Gottes in uns. Und auch unsere Heiligung geht durch Prüfung zur Vollkommenheit hindurch. Hier wird die ganze Versöhnungslehre in eindrucklicher Weise abgeleitet aus den heilsgeschichtlichen Anfängen des Urstandes und des Falles. Das war aber der Anfang jeder echten coccejanischen Predigt.

Dazu kommt die Redeweise von den Stufen der Heiligung, die uns schon bei Lampe begegnete. Von Stufen der Seligkeit und Verdammnis nach dem Tode redet Coccejus selbst (S. 113).

H. Cremer hat mit großer Bestimmtheit ausgesprochen: „Weder die Württemberger noch Tollenbusch haben irgendwelche Anregungen von Coccejus oder den Coccejanern her empfangen.“ In bezug auf die schwäbische Theologie wird diese Behauptung schon durch die Namen Ditringa und Majus entkräftet. In bezug auf Tollenbusch aber verkennt Cremer, wie nachher auch für Bremen bei Menken, die wirksame, durch Generationen nachwirkende Macht des Kanzelcoccejanismus. Das, was Cremer mit Recht bei Tollenbusch die Kette des Gewebes nennt, die Auffassung der Offenbarung als Geschichte, der biblischen Geschichte als Heilsgeschichte, wir können hinzufügen: das Warten auf die Vollendung des Reiches Gottes, die eschatologische Bestimmtheit der Gottesreichgedanken, das bringt Tollenbusch mit, schon bevor die Bengelschen Einflüsse zu ihm kommen. Es tut nicht not, ausgesprochene Beschäftigung Tollenbuschs mit Coccejus nachzuweisen. Sowohl im Wuppertal, er wuchs in Schwelm auf, das zu lutherisch Wichlinghausen gehörte, als auch in Duisburg, wo er studierte, wirkte auf der Kanzel und in der Erbauungsliteratur der Coccejanismus nach, der immer stark mit dem heilsgeschichtlichen Schema arbeitete. Insbesondere war Duisburg eine alte Stätte niederländischer Tradition.

Auch bei J. G. Hasenkamp ist der Einfluß des Duisburger Bodens, aber zudem die Nachwirkung der reformierten Vorbildung auf der Akademie zu Lingen zu beachten. Wenn er auch in seiner jugendlichen Oppositionszeit noch so leidenschaftlich gegen den Geist

eines erstarrten Calvinismus ausschlägt, so kann er doch gerade auch in jener Zeit vom „Gnadenbund“ sprechen.¹⁾ Er bringt für die Bengel-Collenbusch'schen Einflüsse eine heilsgeschichtlich bestimmte Prädisposition aus seinen allerersten Zusammenhängen mit. Dafür ist eine These aus seiner Frühzeit besonders lehrreich: „Ecclesiae nostrae reformatae Belgicae imprimis honori cedit, doctrinam sacri codicis de futura Judaeorum saluberrima conversione . . . cognovisse.“²⁾ Dem entspricht die bezeichnende Tatsache, daß er sich besonders gern mit dem Problem der Prophetie befaßt.³⁾ Seine Reichsrechte und -ordnungen, Reichsbegriffe und -gesetze haben doch nicht nur die Stufenlehre, die eigentümliche Betonung des Rechtes Gottes usw. im Auge, er kann auch sprechen von apokalyptischen Reichsbegriffen.⁴⁾ Dabei fördert der Gegensatz gegen die moralisierende Verflüchtigung der Aufklärung jene Betonung der geist-leiblichen Wirklichkeit des Reiches, die er mit den Württembergern gemeinsam hat. Es erinnert aber nicht nur an diese und an Hobbes, wenn er sagt, Gottes Herrschaft sei kein bloß geistiges, sondern ein wirkliches Reich; weil der König und die Reichsgenossen nicht bloß moralische, sondern auch physisch organisierte Geistwesen seien, so besitze der König gar kein Reich, wenn er nicht auch ein politisch-physisches habe.⁵⁾ Den Endgedanken des Coccejus, welche eine Herrschaft der Kirche über die Weltreiche lehren, stehen diese Gedanken ebenfalls ganz nahe. Ebenso ist das Wort von E. H. G. Hasenkamp: „Der Prediger soll predigen nach der Analogie des ganzen Werkes Gottes, wovon die Bibel Kunde gibt“,⁶⁾ sowohl im Sinne eines genuinen, als eines abgeleiteten Coccejanismus (Bengel) gesprochen. Auch bei den Brüdern Hasenkamp haben wir jene Kreuzung der Stämme zu konstatieren.

¹⁾ Vgl. Fr. Augé, S. Collenbusch und sein Freundeskreis. I. Neukirchen o. J., S. 31.

²⁾ RE.³ VII, S. 462.

³⁾ Briefe über Propheten und Weissagungen. Duisburg 1791. Über Ahnden und Weissagen. Duisburg 1792.

⁴⁾ Die „Reichsbegriffe“ sind ein Lieblingswort, vgl. z. B. Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, hrsg. von Ehmman, Basel 1870, S. 54. 61. 83. Auch die Lehre vom Satan gehört zu den Reichsbegriffen: 88. Swedenborg hat keine apokalyptischen Reichsbegriffe: 123.

⁵⁾ In Briefe über Proph., 2. Teil, 11. Brief, zitiert von G. Menken, VII, S. 60f.

⁶⁾ Die Wahrheit zur Gottseligkeit. 7. Hft. Bremen 1836. S. 254.

Bei G. Menken¹⁾ wird das Reich Gottes behandelt als die Hauptsache der ganzen Bibel, als das eine, das alle Einzelheiten der Schrift zu einem Ganzen vereint, sie alle erklärt und aufschließt, verteidigt, versöhnt, beglaubigt und besiegelt. Wahre Erkenntnis Gottes ist solche seines Reiches und Rechts. Das Reich ist Zweck und Ziel der Welterschaffung. Es ist auch der einzige Zielpunkt und bestimmende Grundsatz der göttlichen Weltregierung. Die Welt ist da um des Reiches willen. Alles, was in der Welt geschieht, steht mit diesem Reich in gewisser Verbindung. Im Mittelpunkt steht der heilsgeschichtliche Gang des Reiches in der biblischen „Geschichte der Anstalt Gottes“. Darum bedeutet das Reich das Werk Gottes, das mit der Erwählung des israelitischen Volkes anfängt und durch alle Jahrhunderte zum Ziel geführt wird. Das bringt weiter zur Beschäftigung mit der gesamten Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes, die besonders an das Danielische Monarchienbild angeknüpft wird. Der ganze historische Inhalt der Bibel hängt mit der ganzen Weltgeschichte zusammen, wird von ihr bestätigt und wirft Licht auf sie zurück. Das Königreich Gottes ist die unsichtbare Wurzel, die Weltreiche hält und trägt, und die unsichtbare Kraft, die Weltreiche schlägt und zermalmt. Das Ziel der königlichen Regierung aber ist die göttliche Staatsverfassung, die allen irdischen Reichen ein Ende machen, die ewige Universalmonarchie, die das All unter dem einen Haupt Christus vereinen und zusammenfassen soll. Alle Perioden der Weltgeschichte, auch die widergöttlichen Revolutionen, die nach dem Ideal eines poetisch-ethischen Gottesreiches im Dienst der Aufklärung eine vollkommene Staatsverfassung erstreben, müssen diesem Ziele dienen. Das vierte Reich bei Daniel ist das römische in all seinen Veränderungen und Sukzessionen.²⁾ Die Erscheinung des Antichristen steht bevor. Der Chiliasmus mit der Hoffnung auf Israels Rettung und mit der Rechnung der 2000 Jahre³⁾ wird im Anschluß an Bengel und Roos entwickelt.

Dieser kräftige Biblizismus mit seiner Reichstheologie und seinem Zug zu prophetisch-apokalyptischer Betrachtung kann nicht verstanden

¹⁾ Unser Referat faßt die Äußerungen über das Reich in folgenden Schriften zusammen: Dämonologie (VII, besonders S. 54—61), Monarchienbild (VII, bes. S. 124—166), Versuch einer Anleitung (VI, S. 26 f. 75 ff.).

²⁾ Auch bei Menken findet sich wie bei Coccejus der Gedanke, daß das imperium Romanum in die civitas christiana übergehe, vgl. VII, S. 152.

³⁾ Vgl. die Zeittafel des Bengelschen Systems bei Burk, S. 278.

werden ohne Berücksichtigung des Bremischen Mutterbodens, der von coccejianischen Einflüssen kräftig und tief durchpflügt war.¹⁾ Es ist dabei ziemlich belanglos, ob Menken mißverstehend gegen die Hermeneutik des Coccejus polemisiert, ob er die Zusammenfassung der christlichen Lehre unter dem Gesichtspunkt des Gnadenbundes verwirft, wie sie sein Urgroßvater Lampe vertrat.²⁾ Er bleibt im Grunde doch der Repräsentant einer Richtung, die durchaus diesen Wurzelstock verrät, nur daß gewisse Engen, besonders alte Schematismen und Barockbiblizismen abgestoßen und die ethischen Tendenzen Collenbuschs und eschatologischen Besonderheiten Bengels und Roos' auf den alten Stamm aufgepfropft sind. Ferner ist der Hauptgegensatz nicht mehr Rom, sondern die Aufklärung mit ihrer Verflüchtigung des Reiches in Lehre und Moral. Die politischen Erschütterungen, die seine biblischen Gesichte fördern, sind nicht mehr die Religionskriege des 17. Jahrhunderts, sondern die französische Revolution und der Aufstieg Napoleons. Diese Verschiedenheit der geschichtlichen Situation erklärt es, daß nicht so sehr die Geschichte der Kirche, als vielmehr die allgemeine Weltgeschichte und ihre Epochen in Beziehung zum Gottesreich gebracht werden. Aber die alte Bremer Tradition ist doch trotz alledem so durchsichtig, daß unmöglich die Leitidee vom Königreich Gottes und die offenbarungsgeschichtliche Betrachtung der Bibel allein auf württembergische Einflüsse zurückgeführt werden können.

5. Die Erlanger Heilsgeschichte.

Von jeher ist bei der Behandlung der Theologie J. Chr. K. von Hofmanns davon die Rede gewesen, daß der reformierte Pfarrer und Professor Christian Krafft in Erlangen, der Hauptanreger der Erweckung in der bairischen Landeskirche, auf Hofmann tiefgehende Einflüsse ausgeübt habe. Aber diese wurden entweder allein auf dem praktisch-religiösen Gebiet gesucht, oder, wenn man von theologischen Impulsen sprach, so machte man Krafft, ohne übrigens dessen Nachlaß zu kennen, zum Übermittler Collenbusch-Hasenkamp-Menkenscher Ideen zur Veröhnungslehre an Hofmann.³⁾

¹⁾ Das hat bereits E. S. K. Müller in RE.³ XII, S. 583 in trefflicher Weise gegen H. Cremer geltend gemacht.

²⁾ Vgl. C. H. Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. G. Menken, II. Bremen 1860. S. 232. Versuch einer Anleitung in Menkens Schriften VI, Einleitung S. VII.

³⁾ H. Cremer in RE.³ IV, S. 240. Nach einer Mitteilung von Herrn Prof.

Da hier in der Tat ein wichtiger Übergangspunkt in der Entwicklung vorliegt, so ist es notwendig, diesen bis dahin in der Theologiegeschichte immer wieder als undefinierbare Nebelgestalt auftauchenden Erlanger Pietisten endlich einmal deutlicher zu erfassen. Wir werden sehen, daß diese Erörterung in enger und wichtiger Beziehung steht zu unserm Thema, das die Einwirkungen der coccejianischen Theologie verfolgt. Mutet unsere Untersuchung im Blick auf die bescheidene Individualität Kraffts zunächst als zu weitläufig an, so wird doch das Resultat die Mühe lohnen und die eingehende Beschäftigung mit diesem Gegenstand rechtfertigen.¹⁾

Aus Kraffts Aufzeichnungen, vor allem aus den Literaturangaben, die er in seinen Vorlesungen gibt, geht klar hervor, daß er seinen Platz hat in der damals aufblühenden Theologie der Erweckung. Schon in seiner Dissertation „De servo et libero arbitrio“²⁾ führt er³⁾ S. A. Lampes Geheimnis des Gnadenbundes und G. Menkens Anleitung zum eigenen Unterricht von 1805 an. Auf letzteren macht er auch sonst aufmerksam, besonders auf sein Monarchienbild. Außerdem zitiert er Bengel, Hasenkamp, v. Meyer. Seine pectorale Art der Schriftbehandlung scheut sich aber auch nicht, hinweise auf Kanne und Anna Schlatter in seine Vorlesungen einzustreuen. Noch viel stärker aber ist Krafft von J. J. Heß beeinflusst. Er liest im Sommer 1825 biblische Theologie „nach Anleitung von J. J. Heß' Kern der

D. Goebel in Bonn ist es vielmehr Hofmanns Freund Pfarrer Karl Goebel gewesen, der ihm Coltenbusch nahegebracht haben dürfte. Goebels Mutter Maria, geb. Hunssen, warb eifrig für diese Gedanken.

¹⁾ Als Quellen benutze ich den im Besitz von Pfr. Hermann Krafft in Barmen befindlichen Nachlaß von Prof. Chr. Krafft, der seine Kolleghefte enthält, vor allem die Vorlesung über Dogmatik in der 3., 4. und 5. Bearbeitung von 1832 ff., 34 ff., 37 ff. Ferner diejenige über Zitate des A. T. im N. T. (1830), über Biblische Theologie (1825 und 1832) und über die Genesis (1836). Besondere Erwähnung verdient eine Art wissenschaftliches Tagebuch, das sich mit dem Plan einer Glaubenslehre befaßt, die Krafft herausgeben wollte. Ein druckfertiges Manuskript einer solchen, wie das hier und dort zu lesen ist, liegt aber nicht vor. Besonders dankbar verwerte ich die Nachschrift der dogmatischen Vorlesung von 1832—34, abgefaßt von stud. theol. Karl Krafft, dem späteren bekannten rheinischen Kirchenhistoriker und Pfarrer in Elberfeld. Ferner das lesenswerte Schriftchen von der Hand desselben Verfassers: „Zum Andenken an Christian Krafft“, Elberfeld 1895, Ref. Schriftenverein. Der folgenden Darstellung lege ich zunächst zugrunde die Predigten Kraffts über freie Terte, Erlangen 1845. Sie sind das einzige größere, der Öffentlichkeit zugängliche Buch dieses Theologen. Die beiden kleineren Predigtbüchlein desselben Verfassers kommen weniger in Betracht. ²⁾ Nürnberg 1818. ³⁾ p. 50. 19.

Lehre vom Reiche Gottes“, Zürich 1819. Dies Büchlein, das man mit Recht¹⁾ als die reifste Frucht der Arbeit des Züricher Antistes bezeichnen kann, hat die Planmäßigkeit der Entwicklung des Reiches Gottes als einer stufenmäßig verlaufenden Offenbarungsgeschichte zum Inhalt. Wenn gesagt worden ist, daß J. J. Heß ohne jeden menschlichen Einfluß diesen offenbarungsgeschichtlichen Standort gefunden habe,²⁾ so mag das für sein eigenes Bewußtsein zutreffen. Geschichtlich aber ist festzustellen, daß auf den Züricher Boden der Coccejanismus durch Johann Heinrich Heidegger (1633—1698) bereits 60 Jahre, bevor Heß seine Studien beendet hatte, eine geistige Macht geworden war. Es ist beachtenswert, daß gerade Heidegger in noch stärkerem Maße als sein Lehrer Coccejus das Reich Gottes im Alten Testament verfolgt und den Zug zur Darstellung der biblischen Geschichte noch energischer entwickelt hatte.³⁾ An Zwischengliedern zwischen Heidegger und Heß fehlt es nicht. Es sind da vor allem wieder die coccejanischen Prediger zu nennen, die für die von Heß später in Angriff genommene, übrigens etwas an der Oberfläche kräuselnde und die Aufklärungszeit nicht ganz verleugnende Betrachtung der biblischen Geschichte Bahn gemacht haben.⁴⁾ Wir können also schon in der Einwirkung von Heß auf Krafft die coccejanische Linie deutlich wahrnehmen.

Wenn man bei Krafft etwas wie ein neues heilsgeschichtliches System sucht, ist man enttäuscht. Er zeigt überhaupt keine besondere systematische Originalität. Seine Eigenart ist ein überaus treuer, sorgfältiger Biblizismus auf streng inspirationsgläubiger Grundlage, der ganz nach der alten Lokalmethode arbeitet. Offenbar war das Eindrucksvolle bei ihm die geschlossene biblische Richtung und die dahinter stehende geheiligte Persönlichkeit.⁵⁾ Ferner muß die von H. Tremmer aufgebrachte Meinung zerstört werden, als ob Krafft irgendwie in der Versöhnungs- und Heiligungslehre von dem Kreise Tollenbuschs abhängig sei. Er ist in diesen Punkten ganz orthodox. So genau er Menken kennt, so deutlich ist doch sein Gegensatz gegen

¹⁾ RE.³ VII, S. 796. ²⁾ A. a. O. S. 795.

³⁾ Joh. Heinr. Heidegger, Corpus theologiae christianae. Tigur. 1700. I, 417 ff. 454 ff.: De oeconomia foederis gratiae sub patriarchis, sub lege Mosis.

⁴⁾ Vgl. z. B. Heinrich Stäheli, Der getreue Seelforger an den Tischnossen Jesu Christi. Basel 1764.

⁵⁾ Vgl. G. Thomajus in seiner Grabrede auf Chr. Krafft. Erlangen 1845. S. 15 f.

ihn im erwähnten Zentralpunkt. Er zeigt auch nicht die Spezialitäten Collenbuschs bei der *σὰρξ ἀμαρτίας* Christi. Er betont, daß Christi Natur zwar den Leib der Sterblichkeit, unsere durch die Sünde veränderte Natur zeige, jedoch ohne Erbsünde sei. Er hält fest an der richterlichen Gerechtigkeit Gottes im stellvertretenden Strafleiden Christi, und sein inneres Leben ist in dieser Wahrheit besonders fest verankert. Die Rechtfertigung ist ihm die Losprechung des Sünders im göttlichen Gericht. Auch von einer Stufenlehre findet sich bei Krafft keine Spur. Was ihn mit den Duisburgern und mit Menken verbindet, das ist die heilsgeschichtliche Betrachtung und der ausgeprägte Biblizismus. Aber noch viel deutlicher sind die Zusammenhänge mit J. J. Heß und die Nachwirkungen des Coccejus, die ihm gewiß durch den niederrheinischen Boden zugeleitet sind (er war in Duisburg geboren), aber auch durch eine persönliche Beschäftigung mit S. A. Lampes Geheimnis des Gnadenbundes verstärkt sind. Es ist wohl nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben, daß die erste Gemeinde, die er bediente, Weeze bei Cleve, 100 Jahre zuvor den berühmten Bremer Bundestheologen zum Prediger gehabt hatte. Schon allein aus dem erwähnten Predigtbuch läßt sich sein Zusammenhang mit dem Coccejanismus erweisen.

Das gilt zunächst von seiner Schriftlehre. Die Schrift ist ihm der Zusammenhang eines Großen und Ganzen, das schon vor der Abfassung im göttlichen Bewußtsein als solches vorhanden war. Sie ist ein kunstreiches Gebäude, zu dem der Riß vorher entworfen ward. Sie bietet als ein vollendetes System mit Symmetrie des Ganzen dem Beobachter immer von neuem Anlaß zur Bewunderung. Ihre Art steht in Analogie mit der Natur: dieselbe Mannigfaltigkeit in der Einheit, der gleiche Überfluß neben dem Geseß der Sparsamkeit, dieselbe scheinbare Nachlässigkeit in der Form und Anordnung unter der höheren Regel der Schönheit.¹⁾ Er liebt solche Äußerungen über den Stil der Schrift: sie ist durch und durch körnig in allen ihren Geschichten und Ausprüchen, sie zeigt besonders in der Art ihrer Erzählungen eine göttlich-weise, reine, schöne Art, die nur das Werk Gottes, ohne menschliche Zutat, berichtet.²⁾ — Grundinhalt und Mittel-

¹⁾ Predigten, Vorwort VI, S. 91. Dazu besonders Dogmatikvorlesung von 1833, mitgeteilt in K. Kraffts „Zum Andenken an C. H. Krafft“, S. 23 f. Vgl. damit v. Hofmanns Schriftauffassung, dem Stöckmeyer schon 1835 schreibt: „Du betrachtest die heilige Schrift als einen in sich vollendeten, durchaus göttlichen Organismus.“ Wapler, Joh. v. Hofmann, S. 53.

²⁾ Predigten, S. 322. 92.

punkt der Schrift, das Bindeglied der Einheit beider Testamente, der Schlüssel des Verständnisses für das Schriftganze und der Einsicht in ihren Zusammenhang ist Christi Person, Amt und Werk.¹⁾ Wie später Beck, Hofmann und Delitzsch bemüht sich auch Krafft besonders um die biblische Psychologie.²⁾ Vor allem aber ist es sein Anliegen, der Gemeinde mehr als es bisher geschehen ist, den typischen und prophetischen Inhalt der Bibel aufzuschließen.³⁾ In seinen Papieren finden sich ausführliche Studien zur biblischen Typik. Auch die Predigtsammlung enthält eine ganze Reihe Beispiele von echt coccenianischer Typologie.⁴⁾ Die sieben Sendschreiben der Offenbarung faßt er wie die Bremer Schule als prophetische Beschreibung des Zustandes der Kirche Christi bis zu seiner Wiederkunft, unter dem Babel der Apokalypse versteht er die zur Welt gewordene Kirche.⁵⁾

Die Grundlage der Heilsgeschichte ist ihm der ewige, innertrinitarische Gnadenrat Gottes, in dem die Seligmachung der Sünder und unsere Erneuerung zum Bilde Gottes beschlossen wird.⁶⁾

Das Krafft besonders eigentümliche Moment, das dann auch von Hofmann übernommen wurde, ist die Betonung der Geschichtlichkeit der Offenbarung.⁷⁾ Mit der Beachtung des heilsgeschichtlichen Zuges der biblischen Geschichte verbindet sich die Bemühung, Heilsgeschichte und Weltgeschichte in Beziehung zu setzen. Man könnte freilich auf den Gedanken kommen, daß die in dieser Hinsicht markanteste Stelle der Predigten, die von Weihnachten 1841 stammt, inspiriert sei durch das im Herbst 1841 erfolgte Erscheinen von Hofmanns „Weissagung und Erfüllung“. Aber eine Wendung seiner Gedanken bedeutet dieses Jahr nicht, vielmehr kommt hier nur etwas zur Aussprache, was, wie die Kolleghefte zeigen,⁸⁾ schon längst in der Intention Kraffts lag und als Samenkorn Hofmann überliefert wurde.

¹⁾ Predigten, S. 290.

²⁾ Abgesehen von seinen Aufzeichnungen ist dafür ein Beweis S. 391 ff. in den Predigten. ³⁾ Vorwort VI.

⁴⁾ Die Röcke aus Fell, 60 f. Die Deutung von Rahel und Benjamin auf die alttest. und neutest. Kirche, 140. Das Eselsfüllen, welches Jesus reitet, ein Typus der Befreiung vom knechtischen Stande des alttest. Bundesvolkes, 184 f. 190 f.

⁵⁾ S. 592. 721. ⁶⁾ S. 26. 57. 376.

⁷⁾ Die göttliche Offenbarung wird S. 94 bezeichnet als „die Einführung des Wortes und Werkes Gottes in die Welt“.

⁸⁾ Vor allem § 48 in der Dogmatikvorlesung von 1832 ff.: „Blicke in die heilige Schrift und Geschichte, den Gang der göttlichen Weltregierung und die Aufrichtung des Reiches Gottes betreffend.“

Es möchte dann allerdings in der scharfsinnigeren Formulierung des Schülers bei dem Lehrer das Gefühl wecken: hier ist, was schon längst in mir lebte, zu ganzer Klarheit gebracht. — In jener Predigt nennt er die Menschwerdung Christi den Mittelpunkt und Lichtpunkt der Geschichte unseres Geschlechts und der Weltgeschichte überhaupt. Sie ist die innerste Mitte der Geschichte unseres Geschlechts. Durch sie schließt sich die Geschichte der Vorzeit, die ganze alttestamentliche „Offenbarung und Geschichte“ auf das engste an die Nachzeit an: an die neutestamentliche Offenbarung und die Geschichte der christlichen Kirche. Diese ist Vorbereitung und Weissagung, jene Ausführung und Erfüllung. Von Christi Menschwerdung geht alles Licht und aller Aufschluß aus über das Werk Gottes im Menschengeschlecht. Es erschließt sich von hier aus das Verständnis der Wege Gottes in den Tagen des Alten und Neuen Bundes. Von da aus verbreitet sich auch helles Licht über die Zukunft unseres Geschlechts, wodurch das Ganze der Weltgeschichte in seinem inneren Zusammenhang und in seiner Einheit offenbar wird. Alle Weltereignisse, auch solche, die mit dem Reiche Gottes gar wenig oder nichts gemein haben, müssen Gottes Endzwecken im Werke der Erlösung dienen.¹⁾

Ganz ähnlich hat sich Krafft aber schon 1833 in seinen Vorlesungen geäußert, mit besonderem Hinweis auf das Monarchienbild bei Daniel.²⁾ Im Gegensatz gegen alle bloßen Lehrrsätze, abstrakten Theorien und spekulativen Betrachtungen wird betont, daß die Menschwerdung als eine Tatsache im hellen Lichte der Geschichtlichkeit und Urkundlichkeit in die Reihe der Weltbegebenheiten eintrat.³⁾ Es handelt sich um tatsächliche Veranstaltungen der göttlichen Gnade und Weisheit in der Menschwerdung, im Tode, in der Auferstehung und dem priesterlich-königlichen Walten Christi zur Rechten Gottes. Das ist sein Reich.⁴⁾ Diese Veranstaltungen zu unserer Erlösung sind beglaubigte, gewisse, weltgeschichtliche Tatsachen, sowie Israels Geschichte versflochten ist mit der der übrigen Völker.⁵⁾

Wenn in der Theologie die Frage aufgeworfen wird: welches sind die Fundamentalartikel der Glaubenslehre, so ist zu antworten: die Tatsachen des Heils, ihr Inhalt, ihre Urkundlichkeit, ihr Zusammenhang mit den göttlichen Eigenschaften, mit dem ewigen

¹⁾ Predigten, S. 56. 63. 71.

²⁾ K. Krafft gibt von diesen Ausführungen a. a. O. S. 24 ein Bruchstück.

³⁾ Predigten, S. 65.

⁴⁾ S. 379.

⁵⁾ S. 379—381.

Gnadenrat, mit dem prophetischen Wort, mit unserm Bedürfnis, mit der Gründung, Regierung und Zukunft der christlichen Kirche und ihre Einheit in ihrem gliedlichen Zusammenhang untereinander. Der Christenglaube ruht auf einem großen, zusammenhängenden geschichtlichen Fundament, auf dem unbeweglich festen Boden der wahrhaftigen Urkundlichkeit,¹⁾ der Geschichtlichkeit von Anfang der Welt bis hierzu. Die Menschwerdung des Sohnes, als Mittelpunkt der Geschichte, wird dann der Mittelpunkt unserer persönlichen Lebensgeschichte und der Zielpunkt der Zukunft. Diese Gedanken kommen mit dem Grundgedanken der Hofmannschen Theologie in überraschender Weise überein.²⁾

Dieser heilsgeschichtlichen Grundanschauung entspricht die ganze Behandlung des Alten Testaments. Daß Kraftt immer wieder vom Urstand, vom Abfall der Stammeltern, vom Protevangelium, vom Schlangensamen und Weibesamen ausgeht, ist ebenso coccejanisch, wie seine ganze Auffassung der von ihm reich behandelten alt-

¹⁾ Dem entspricht das, was Wapler a. a. O. S. 74 von Hofmann sagt, daß er die Autorität der Schrift auf ihren geschichtlichen Charakter begründe.

²⁾ S. 385. 644. 650, vgl. 66, 410. 412 f. Wir stellen daneben zur Vergleichung die entsprechenden, bis in die Formulierung frapperend gleichartigen Gedanken Hofmanns, besonders aus seiner Frühzeit, und zwar in der Zusammenfassung, wie sie Wapler in zutreffender Weise gibt. Dieser faßt S. 54 Hofmanns philosophische Habilitationsthese von 1835 so zusammen: Christi Auftreten ist die Wende der Weltgeschichte, Christus ihr Prinzip, und die Geschichte des Christentums der wesentliche Inhalt aller Geschichte. Daher auch erst das Dokument dieser heiligen Geschichte die Weltgeschichte verstehen lehrt: wie die alte Geschichte erst Vollinn und Zusammenhang gewinnt durch die zentralen Tatsachen der alttestamentlichen Geschichte, so gibt es keine Universalgeschichte ohne theologisches Prinzip, dies aber bietet die Zukunftsweisagung der Schrift. Liefert aber die Schrift den Maßstab für das Wesentliche der Geschichte, so kann es auch für die Wirklichkeit geschichtlicher Überlieferung keinen höheren Maßstab geben als die Schrift. Vgl. S. 69: Christus als der Sinn und Inhalt der Geschichte, sich durch den Heiligen Geist in der Gewißheit des Glaubens bezeugend, ist das Prinzip von Hofmanns Theologie. Vgl. S. 74, S. 76: Jesus ist Schluß, aber auch Mitte der Geschichte. Wapler bezeichnet S. 41 den Grundgedanken der Hofmannschen Theologie als bereits charakteristisch für die Predigten aus den Jahren 1834—36: Die in Jesu Christo offenbare Gottesliebe und durch ihn verwirklichte Gottesherrschaft die Kraft und das Ziel der Geschichte und die einfach großen Formeln der Schrift die tiefste Deutung dieser Geschichte. Fast in jeder Predigt breitet er den Gesamtplan der gottgeleiteten Menschheitsentwicklung, das Ganze des in Christus vollendeten Heilswerkes des dreieinigen Gottes vor dem Hörer aus. Das gleiche kann man von Kraftts Predigten sagen!

testamentlichen Geschichte als der Erziehungsgeschichte des Bundesvolkes.¹⁾ Fortgesetzt verwendet er große Mühe auf die *chronologia sacra*, so vor allem in seinem Kolleg über die biblische Theologie. Auch hier kommt jener coccejanische Zug zur Geltung, der in Bengels *ordo temporum* und nicht weniger bei J. J. Heß und G. Menken nachwirkt. Durchaus im Vordergrund steht ihm die Aufgabe, Weissagung und Erfüllung in der Schrift aufzuzeigen. Kommt diese Rede-weise nach Erscheinen des Hofmannschen Buches in den Predigten besonders auffallend zur Geltung, weil der genialere Schüler dem Lehrer hier zur Aussprache verholfen hat, so geht sie doch schon vorher hindurch durch alle seine Vorlesungen.²⁾

Ebenso deutlich ist bei ihm die Bundestheologie sichtbar, freilich ohne spinöse Einteilung.³⁾ Nicht nur der Abrahambund und der Gesetzesbund vom Sinai, sondern auch der ewige Gnadenbund kehren in seinen Ausführungen immerfort wieder. Unsere Stellung wird immer von neuem als Bund mit Gott bezeichnet. Wir werden durch die Taufe Glieder seines Bundesvolkes. Sünde ist Bundesbrüchigkeit. Der systematische Aufbau wird freilich dadurch nicht bestimmt. Ausgeprägt ist auch die Beschäftigung mit dem Reich. Die Wunderwege der göttlichen Regierung aufzuzeigen, ist ihm ein besonderes Anliegen.⁴⁾ Er verfolgt die Reichsgeschichte im Alten Testament, zeigt sie auf in der Wirksamkeit Christi, die sich fortsetzt durch den Dienst der Apostel. Die Aufrichtung des Reiches Christi geht hindurch durch das Gericht über Israel und die Völker des Neuen Bundes.⁵⁾ Die Geburt der neutestamentlichen Kirche bringt der alttestamentlichen Kirche im Volk der Juden den Tod.⁶⁾ Jetzt geht das Reich Christi in stromartiger Ausdehnung in die Heidenwelt⁷⁾ und so wird in unserer Zeit die Herrschaft Christi weltgeschichtlich erweitert.⁸⁾ Der Siegeslauf des Reiches unter den Feinden,⁹⁾ die Missionsentwicklung der neutestamentlichen Kirche wird von Krafft, der ja das Verdienst hat, das erste Missionskolleg auf

¹⁾ 24. 364. 463. 604. 613. 635. 696 f. — 64. 135 (Erziehungsgeschichte des Bundesvolkes).

²⁾ Weissagung und Erfüllung in den Predigten: 21 f. 56 f. 62. 79. 81. 136. 138. 141. 150. 366. 375.

³⁾ Der Bund: 38. 105. 167 f. 169. 173 f. 176. 293. 497; vgl. auch 350. 415 f. 516.

⁴⁾ 141. 145. ⁵⁾ 317. ⁶⁾ 138 f. 303. ⁷⁾ 358 f. ⁸⁾ 199.

⁹⁾ 372 f. 54. 275. 339.

deutschen Universitäten gelesen zu haben, mit spürbarer Liebe behandelt.¹⁾ Wo er etwas sagt zum Lobe der reformierten Kirche, da ist es vor allem dies, daß sie bedacht sei auf die Ehre Gottes und seines Wortes, auf die Mehrung der Herrschaft Christi und die Zukunft seines Reiches auf Erden, auf die Aufrichtung der Kirche Christi unter den Völkern der Heiden, das Werk Gottes der weltumspannenden Ziele.²⁾ In seinen Vorlesungen streut er gern Mitteilungen und Hinweise über das Missionswerk ein. Echt coccejanisch ist seine Vorliebe für die Begriffe Eigentumsvolk und Erbe im Zusammenhang mit den Reichsgedanken.³⁾ Das Eschatologische tritt stark hervor.⁴⁾

Beim Heilsstand ist in der besonders angelegentlich betonten Ordnung des Heiles einmal die Rechtfertigung besonders hervorgehoben. Durch Christus, der die Rechts- und Machtgewalt über alles im Himmel und auf Erden hat, wird unser Rechtsstand vor Gott in Ordnung gebracht.⁵⁾ Auch die Einpflanzung in Christus⁶⁾ und vor allem auch die Erneuerung und Wiederherstellung des Bildes Gottes, die Gottebenbildlichkeit des Urstandes⁷⁾ durch „unsern Blutsfreund“,⁸⁾ wird mit besonderer Liebe betont. Endlich verdient Erwähnung ein angelegentliches Hinweisen auf den Dienst Gottes.⁹⁾

Alles in allem müssen wir sagen, daß Krafft den Typus eines coccejanischen Theologen darstellt, der durch die Erweckung des 19. Jahrhunderts gegangen ist und in die gleichzeitigen Einflüsse der von Bengel, Menken und vor allem J. J. Heß ausgehenden Bewegung eingetaucht ist.

Es wird niemand einfallen, die Theologie J. Chr. K. von Hofmanns in allen ihren Ausprägungen und Einzelheiten auf Krafft zurückzuführen. In Hofmann tritt ein viel originalerer Denker auf den Plan, der zudem bei aller Selbständigkeit in ungleich stärkerem Maße als Krafft getragen ist von den Gesamteinflüssen der damals

¹⁾ 371. 383. 204. 575. 62. 343. 107. ²⁾ 601. ³⁾ 358. 68. 562. 103.

⁴⁾ Bei der Parusie unterscheidet er in seiner Dogmatik folgende Epochen: 1. Das Gericht über Jerusalem im Jahre 70. 2. Die Wiederkunft Christi zum Gericht über das neutestamentliche Bundesvolk, die heidnischen Völker und den Antichristen. 3. Die dritte und letzte Wiederkunft Christi, sichtbar für die ganze Welt, zum allgemeinen Weltgericht und zur Auferstehung der Toten. Zwischen 2) und 3) das tausendjährige Reich nach der ersten Auferstehung. Vgl. § 150 der Dogmatik von 1832 ff.

⁵⁾ 341. 343 f. ⁶⁾ 135. 646. ⁷⁾ 391. 393. 450 f. 660. 47. 57. 275. 339.

⁸⁾ 24. 54. 339. Ein Lieblingsausdruck Lampes! ⁹⁾ 345. 512 ff. 575.

neuerwachenden geschichtlich bestimmten Weltanschauung, wie sie sich nicht nur an die Namen Herders, Schellings und Hegels, sondern auch an die der großen Historiker Niebuhr und Ranke angeschlossen.¹⁾ Insbesondere hat Schelling mit seiner Idee einer universalen Geistesgeschichte und seiner Behandlung des trinitarischen Dogmas ihn befruchtet.²⁾ Aber auch Krafft war mit Schelling befreundet und hat seine Schriften fleißig erzerpiert! Schleiermacher mit seiner Erfahrungstheologie hat gleichfalls Anteil an der Gestaltung der Hofmannschen Theologie. Aber an diesem Punkt begegnen sich wiederum das Schleiermachersche Herrnhutertum mit der durch Krafft vertretenen und für Hofmann persönlich so bedeutsam gewordenen Bekehrungstheologie. Die beschriebene Gesamtstimmung und geistesgeschichtlich getragene Gesamthaltung verbindet sich mit einem Biblizismus, den ihm vor andern Krafft nahegebracht hat. Aber das Schlagwort Biblizismus sagt noch zu wenig. Es ist nicht weniger als die theologische Hauptader des Hofmannschen Gedankengefüges, die bereits bei Krafft ausgeprägt begegnet. Nach den obigen Nachweisen läßt sich bestimmt sagen, daß einmal seine Auffassung vom organischen Schriftganzen, die Hofmann nicht erst in J. T. Beck's Schriften fand, daß weiter sein Zentralgedanke von der Einheit von Geschichte und Offenbarung, vom Entwicklungsgang der heiligen Geschichte als einer in sich abgestuften und gegliederten Kontinuität, daß seine Ideen über das Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, daß weiter die besondere Form, in der er seiner theologischen Aufgabe nachzukommen sucht: die Aufzeigung von Weissagung und Erfüllung, ganz wesentlich durch Krafft in ihm angeregt sind. Seine Thesen aus dem Jahre 1835 über die Theologie der Geschichte kommen, wie gezeigt worden ist, ganz wörtlich mit Kraffts Formulierungen überein. In seinem Bestreben, die Vorausdarstellung Christi im Alten Testament als den Anfang der Heilsgeschichte zu erweisen und der damit verbundenen starken Typologie wirkt unbestreitbar ein coccejianisches Element nach.³⁾ Die

¹⁾ Vgl. Wapler a. a. O. S. 4 ff.

²⁾ Freilich vereinigt sich bei Hofmanns Behandlung des trinitarischen Gedankens wiederum der spekulative Einfluß Schellings mit der durch Krafft übermittelten reformierten Dogmatik.

³⁾ Die Bezugnahme Waplers S. 162 auf die Enzyklopädie der Theologie, 1879, S. 131, wo die coccejianische Methode bekämpft wird, nach der jedeslos überall im Alten Testament neutestamentliche Wahrheiten gesucht werden, muß

bedeutende Rolle, welche die Eschatologie bei ihm spielt — schon in seinen theologischen Habilitationsthesen bekennt er sich zum Chiliasmus und zur Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes Israel¹⁾ — beweist ebenso wie das Interesse an der biblischen Psychologie, daß er ein dankbarer Schüler jener ihm durch Kraft vermittelten Geistesrichtung geworden ist, deren Ursprung unsere ganze Untersuchung behandelt hat. Wir kommen also zu dem Endresultat, daß in der Tat die Erlanger Heilsgeschichte als eine Gestaltung anzusehen ist, die ohne die Nachwirkung der coccejanischen Geistesrichtung nicht verstanden werden kann. Alle Theologen, die in der Gegenwart unter dem noch heute wirksamen Einfluß der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise stehen, dürfen sich darum dankbar der Bedeutung des Leidener Bibelforschers erinnern. Damit ist unsere Wanderung durch die Geschichte der Theologie in Bahnen angelangt, die im hellen Licht der Gegenwart liegen.

In der Entwicklungsgeschichte der Kirche Christi hat jede Zeit die Aufgabe, sich ganz bestimmte Wahrheit anzueignen, die Gott neu aufleuchten läßt. Wo das wirklich geschieht, da tragen die Samenkörner reiche Zukunftsfrüchte. Wenn wir auch eine untrügliche Gnosis der heilsgeschichtlichen Wege Gottes ablehnen müssen, wenn auch die neuen geschichtlichen Erkenntnisse unser Bild der Wege Gottes anders gestalten, als es bei den Altprotestanten der Fall war, wir zehren doch heute noch von der unvergänglichen Erkenntnis, die Coccejus einstens in die Anschauungsformen seiner Zeit gefaßt hat, daß wir zu einem Gott der geschichtlichen Offenbarung ausblicken dürfen. Möge es unserm Geschlecht beschieden sein, daß es seine ihm verordnete eigentümliche Aufgabe nicht minder fruchtbar erkenne und wirksam ausführe.

ergänzt werden durch Biblische Hermeneutik, 1880, S. 21, wo auch das große Verdienst hervorgehoben wird, daß Coccejus im Gegensatz zu der aphoristischen Weise der Schriftauslegung auf die Erkenntnis der Zusammenhänge und auch des großen einheitlichen Zusammenhanges der Heiligen Schrift überhaupt drang. Doch steht bei unserer Erörterung gar nicht so sehr die Frage zur Beantwortung, ob sich Hofmann ausdrücklich auf Coccejus bezieht. Auch ohne das ist der geistesgeschichtliche Zusammenhang klar. A. Ritschl hat einmal etwas burschikos, aber doch ganz ausgezeichnet geschrieben (Leben II, S. 323): „Coccejus ist . . . in den pietistischen Kreisen . . . der eigentliche Goldonkel, den Bengel und Hofmann beerbt haben.“

¹⁾ Wapler S. 57.

Beilage 1.

Die Periodisierung der neutestamentlichen Geschichte des Gottesreiches und ihr Zusammenhang mit der Tradition.

Von Anfang an steht für Coccejus neben der Bundestheologie als wichtigstes Anliegen dies, den Sinn der biblischen Prophetie und damit die geweisagten Zeiten des Neuen Testaments zu erfassen. So hat er die erste Ausgabe seiner *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Franeker 1648, nicht ausgehen lassen ohne eine angefügte kurze Ausführung über die Perioden des Neuen Testaments, vgl. J. H. Coccejus in der Praefatio zu den Opera, 1701, p. 6. Wie Johannes Marchius, In apocalypsin Johannis commentarius, Traj. ad Rhen., 1699, in seiner gründlichen Vorrede über die Perioden richtig ausführt, geht die Vorliebe für diesen Gegenstand zurück auf Joachim von Floris. Dieser fußt wiederum auf Ticonius, Beda, Strabo u. a. Doch ist zu bemerken, daß bei Coccejus eine ganz andere Periodisierung vorliegt als bei Joachim (über diesen vgl. in Kürze Deutsch, RE.³, IX, S. 230 und Bouisset, Offenbarung Joh., 1906, S. 74). Höchstens die erste und zweite Periode, die Zeit von der Auferstehung bezw. Erhöhung Christi bis zu Konstantin, teilweise auch die dritte Periode, in die der Kampf gegen die Arianer fällt, und dann wieder die siebente, in der beide die Bekehrung der Heiden und Juden bringen, decken sich. Die Verschiedenheiten erklären sich allerdings aus der veränderten Zeitperspektive. — Das Periodenschema selbst übernimmt Coccejus als eine ausgebildete Tradition. Friedrich Breckling hat nach Tholuck, Das akademische Leben, II, S. 229, vermutet, Coccejus habe mit dem Kalbe des Jacobus Brocardus gepflegt (*Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio*, Lugd. Bat., 1580. *Interpretatio et paraphrasis libri apocalypseos*, Lugd. Bat. 1580). Doch kommt dessen Einteilung wieder nur in den ersten vier Perioden mit der des Coccejus überein: 1. die apostolische Kirche, 2. die Kirche der Märtyrer, 3. das Aufhören der Verfolgungen, 4. der Zustand der Kirche nach Entstehung des Antichristen. Dagegen hat Brocardus als fünfte

Periode die Zeit Pipins und Karls des Großen, als sechste die Zeit der neuen Propheten, als siebente die Reformation, während Coccejus mit der siebenten Periode bis in die Endzeit vordringt. Nicht beachtet worden ist als unmittelbarer Vorläufer des Coccejus sein Lehrer Ludwig Crocius. Dieser teilt im *Syntagma theologiae* folgendermaßen ein: 1. Die apostolische Kirche bis Trajan, 2. die Verfolgungszeit bis Konstantin, 3. von Konstantin bis zu Karl dem Großen, 4. das römische Papsttum von Karl dem Großen bis Karl V., 5. die Reformation und die Loslösung der evangelischen Kirche, 6. die neue Bruderkirche und die Bekehrung der Juden, 7. die halbe Stunde Schweigen der Apokalypse (30 Jahre lang), auf die bald das jüngste Gericht folgt. Der Aufriß kommt dem des Coccejus am nächsten, nur daß dieser die große Missionszeit in die siebente Periode verlegt. Aber daß er auf Crocius fußt, ist zweifellos. Mit D. Pareus, *In div. apoc. Johannis comm.*, 1618, hat Coccejus nicht viel gemein.

In der Verfolgung der Siebenzahl durch die ganze Prophetie zeigt Coccejus eine erstaunlich hartnäckige Konsequenz. Gen. 5 § 5f. konstruiert er sogar sieben Perioden von Abels Tod bis zu Noahs Verlassen der Arche und ist geneigt, anzunehmen, daß auch hier ein Typus der neutestamentlichen Zeiten vorliege. Im Lobgesang der Hanna, 1. Sam. 2, 1—10, aber auch in Psalm. 107 (§ 1) findet er dies *breviarium prophetiae de regno Christi*. Das siebenfältig geläuterte Silber (Psalm. 12 § 33), die sieben Säulen am Haus der Weisheit (Prov. 9 § 2), die sieben Tempelstufen (Ezech. 40 § 27), die sieben Augen bei Sacharia (3 § 17) und die sieben Lampen (Zach. 4 § 9) lassen ihn gleichfalls an die sieben *aetates ecclesiae* denken. Ja, er widmet seinen Scharfsinn der Aufgabe, in der Heptas der Gleichnisse, Mtth. 13 (§ 1—15), die Perioden zu finden. Der Universaltheologe genügt dabei seinem kirchengeschichtlichen Triebe, denn Exegese, Dogmatik, Historie schließen bei ihm einen Einheitsbund. Seine Periodenlehre ist übrigens nicht nur als Spezialität interessant. Sie ist auch ein Beitrag zu der Geschichtsanschauung des 17. Jahrhunderts. Das coccejanische Geschichtsschema wurde bald ein Steckenpferd seiner Schule, vgl. H. Hepppe, *Geschichte des Pietismus*, S. 225. Man lese z. B. die Bitte des Joh. a. Dalen an den Meister (Ep. A. 71), er möge eine *harmonia prophetiarum* zusammenstellen, entworfen nach der Ordnung der sieben Perioden, aus der jeder, der in der Kirchengeschichte zu Hause sei, „*nolens volens*“ überzeugt werde.

Beilage 2.

Johannes Coccejus' Auslegung der Apokalypse in kurzer Übersicht.

In der Geschichte der Auslegung des Offenbarungsbuches ist Coccejus einer der konsequentesten Vertreter der Rekapitulationstheorie und der kirchengeschichtlichen Deutung. Auf die exegetische Methode gesehen, gehört fast alles, was er hier bietet, in die Antiquitätenkammer der Absonderlichkeiten. Doch sind auch solche Ausgrabungen nicht zwecklos. Jede Zeit, die sich immer wieder nach ihrem Gesichtskreis eine Auslegung der Apokalypse zurechtlegt, bedarf solcher plastischen Hinweise auf die Geschichte der Exegese, um zu merken, mit welcher feierlicher Sicherheit sich schon Größere und Klügere vergriffen haben. Diese Forschung zeigt uns aber auch als positiven Ertrag, daß jede Epoche in den Gesichten des Sehers Trost und Wegleitung zur Überwindung ihrer besonderen Nöte gefunden hat. Interessant ist die Arbeit des Coccejus vor allem als Spiegelbild der gegen die römische Kirche gerichteten Stimmungen und als Zusammenfassung seiner Anschauung von der Freiheit des Reiches Gottes. Geschichtlich bedeutsam wurde sie, wie erwähnt, dadurch, daß sie in der Fassung, die ihr hernach Vitringa gab, auf J. A. Bengel einwirkte.¹⁾

Die sieben Gemeinden sind ihm ein Bild der Gesamtkirche in sieben Zeitperioden bis zum Eintritt des Reiches Christi in die Welt. Ephesus ist die Apostelkirche, Smyrna die Märtyrerkirche in der Kaiserzeit, Pergamum bedeutet die Zeit der Konstantinischen Staatskirche und des Nicänischen Konzils, Thyatira die des päpstlichen Antichristentums. Sardes stellt die Reformationszeit dar, Philadelphia die Kirche, die sich von Rom losgesagt hat, und Laodicea die Kirche der in Bälde zu erwartenden Endzeit, in der Gott sein Gericht unter den Völkern vollstrecken wird.

Die sieben Siegel entsprechen der Heptas der Sendschreiben. Das weiße Roß handelt von der ersten Verkündigung des Evangeliums in der Apostelzeit. Das rote Roß stellt den jüdischen Krieg dar. Das schwarze Roß bezieht sich auf den Schandfleck Bileams. Der, welcher die Wage hält, ist das Bild des hierarchischen

¹⁾ Um Raum zu sparen, muß ich im folgenden leider von den Einzelverweisen absehen. Ich folge in der Darstellung den Cogitationes de apocalypsi Johannis.

Schächerers. Die Stimme der habfüchtig fordernden Papstkirche ertönt, dieser Kirche der bezugten Lohndiener. Das gelbe Roß will die politische Macht des Papsttums darstellen, das die Völker knechtet. Der Reiter ist der falsche Prophet, der sein Pferd, die Menge, bändigt. Der Tod ist die weltliche Macht, der Hunger der Mangel an geistlicher Heilskost. Dann folgt das fünfte Siegel, das die Klage der Seelen unter dem Altar bringt: die Märtyrer der alten Zeit erhalten weiße Gewänder, d. h. ihre Sache wird gerechtfertigt durch die Unterdrückung der Verfolger, durch den Religionsfrieden nach den Kämpfen des Reformationszeitalters. Das sechste Siegel beschreibt die Welterschütterung des Dreißigjährigen Krieges. Die Verfinsterung der Sonne ist die Verdunkelung der Wahrheit durch das Tridentinum. Die vom Himmel fallenden Sterne sind die säkularisierten Bistümer, die erschütterten Berge und Inseln die bewegten Königreiche und Völker.

Die Vision in 7, 1 ff. zeigt, wie die Goten, Vandalen, Hunnen, Langobarden und Gepiden, welche die alte Kirche umgeben, trotz der Verwüstung, die sie anrichten, doch ihrer nicht Herr werden können. Auch die Sarazenen können nicht „Erde, Meer und Bäume schädigen“, bis das Ziel Gottes mit der Kirche erreicht ist. Die Barbarenvölker strömen nach Gottes Rat in die Kirche ein, der Antichrist dehnt sein Reich aus über die ganze Welt. Der Engel vom Aufgang zeigt, wie die Botschaft von Jerusalem bis nach Europa hinüberbringt. Die 144 000 und die unzählbare Schar (7, 4 ff.) stellen beide die Kirche der Gläubigen dieser Zeit dar. Das von der Trübsal Gesagte läßt deutlich werden, daß ein Kampf zwischen dem Volk des Lammes und des Tieres entbrennt, bevor die endgültige große Verkündigung des Evangeliums erfolgt, welche die letzte Herrschaftszeit der Kirche auszeichnet.

Wenn mit dem achten Kapitel die sieben Posaunen einsetzen, so wiederholt sich jetzt von neuem die Zeitfolge der Ereignisse. Die erste Posaune beschreibt die Stürme, welche über den jüdischen Staat dahinbrausen, bevor es zum Zusammenbruch des Volkes kommt. Der Untergang des jüdischen Staates aber erfolgt gleichzeitig mit der Ausbreitung des Evangeliums. Die zweite Posaune bezeichnet die Vernichtung von Tempel, Stadt und Volkstum Israels unter Vespasian. Die dritte Posaune handelt von dem großen Stern, der vom Himmel fällt. Sterne bedeuten bei Töccejus immer Kirchenlehrer. So ist hier von Lehrern und Bischöfen die Rede, die

wegen ihrer Häresien verdammt werden, besonders von Arius. Aber auch von der Hefe der Ketzerei, den Sarazenen und Türken, kündet diese Posaune. Die vierte Posaune hat es zu tun mit der Pseudoprophetie der römischen Kirche und dem Antichristen. Wie die Himmelskörper verdunkelt werden, so wird die Lehre verfinstert durch den falschen Propheten. In der Kirche wird Weizen mit Unkraut gemischt, der Antichrist setzt sich in den Tempel Gottes, die Kirche errichtet ihre Bischofssitze. Die fünfte Posaune beschäftigt sich mit der Reformation. Der vom Himmel fallende Stern ist der Papst, dessen Verführung von den Frommen erkannt wird. Durch sein Anathema werden sie aus der Kirche ausgestoßen. Die evangelische Kirche in Deutschland erhält Frieden. Das Konzil von Trient festigt die Trennung. Durch ihre Verdammungssprüche konstituieren sich der Papst und seine Nachfolger unter den Toten, die vom Reiche Christi ausgetan sind. Der „Stellvertreter“ erhält die Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes, nicht, wie er meint, zum Himmelreich. Durch den Rauch der Irrlehren und Sophistereien wird Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, verfinstert. Die Heuschrecken sind die falschen Leiter der Heuchelkirche. Das Zeichen an der Stirne tragen, heißt: das Wort Gottes bekennen. Die sechste Posaune meint wieder den großen Religionskrieg. Babylon ist die römische Kirche. Die vier satanischen Engel sind vier Reiche, die Babel dienen. Die in 9, 21 genannte Zauberei ist das Vertrauen auf Worte, Riten, auf das opus operatum, dazu der Abendmahlsmißbrauch.

In dem Zwischenstück Kap. 10 und 11 findet Coccejus alle Kriegswirren behandelt, die ihm aus den Jahren 1640—1660 bekannt sind. Er blickt nach Britannien, Holland, Schweden, Polen, Dänemark und Rußland, er redet von den Türkenkriegen und fragt: wer kann sagen, was aus den Wehen dieser Tage geboren wird?

Die beiden Zeugen in Kap. 11 bezeichnen die beiden Arten von Gottesboten, die zu allen Zeiten mit göttlicher Autorität aus der Schrift reden, die einmal Verheißung und Prophezeiung und dann Evangelium verkünden. Die Heilige Stadt ist die Kirche. Sie wird von den Völkern zertreten: die Brüder werden durch Ärgernisse geplagt, den Gläubigen wird ein Joch auferlegt. Die 42 Monate sind 1260 Jahre. Der Großstaat, die römische Kirche, dies Mißprodukt von politischer und kirchlicher Gewalt, heißt auch Sodom oder Ägypten von seiner Hurerei. In diesem Rom ward der Herr gekreuzigt. Freilich, die Nationen wollen den Leichnam der beiden

Zeugen nicht bestatten: zwischen den Irrenden und Toten des Großstaates sind auch solche, die die Autorität der Zeugen anerkennen. So wird bis zum Basler Konzil der Saß vertreten, das Konzil stehe über dem Papst. Das Erdbeben in 11, 3 weist hin auf die europäischen Religionskriege. Der zehnte Teil der Stadt fällt ein. Das ist Frankreich, das nach schweren Heimsuchungen nach Heinrichs IV. Ermordung zusammenbricht. In 11, 13 sieht Coccejus eine Weissagung auf die Genter Pazifikation und die Utrechter Union, weil damals im Zusammenhang mit der Gründung des Nordbundes der sieben Provinzen sieben Bistümer fielen.

Die siebente Posaune (11, 15 ff.) bringt die Botschaft: die Reiche der Welt sind Gottes und seines Gesalbten geworden. Hier folgen ausführliche Darlegungen über das von Daniel geweissagte Reich Gottes, in dem alle Prophezeiungen ihr Ziel erreichen. Es ist die Krönung der neutestamentlichen Reichsentwicklung. Wenn Christus bei allen Völkern anklopfen wird, dann sind alle Reiche sein. Christus wird dann nicht mehr in der Schlacht regieren, sondern alle Völker werden ihm und der Kirche unterworfen sein.

Es folgt die Vision vom Weibe und dem Drachen in Kap. 12. Der Teufel, feuerrot als der blutbefleckte Mörder von Anfang, schleift seinen großen Schweif durch die Welt. Die sieben Häupter sind Provinzen des römischen Imperiums, die zehn Hörner die christenverfolgenden Kaiser von Nero bis Diokletian. Der Drachenschweif fegt den dritten Teil der Sterne fort, d. h. die Leiter des jüdischen Volkes. Der Drache steht vor dem Weibe, das gebären soll: so umstellt er das jüdische Volk, als Christus geboren wird, daß es seiner Gewalt gehorche; denn er ist darauf aus, den Gesalbten zu töten. Das Knäblein ist also Christus, das Weib die Kirche, die ihn durch den Glauben geboren hat. Das Knäblein richtet sein Reich auf über alle Völker, sie zu weiden. Der Drache muß ihm weichen. Durch Tod und Grab wird Christus von des Drachen Schlund errettet und zum Throne Gottes entrückt. Das Weib flieht in die Wüste — die Kirche wird zerstreut durch die ganze Welt und verbreitet den Christenglauben. Die Engel des Drachen sind die gesetzlichen Gewalthaber des früheren Zeitalters. Solange der Drache durch das Gesetz gebot, hatte er seinen Platz im Himmel. Seitdem das Joch zerbrach und der alte Gottesdienst abgeschafft ward, ist Satan auf die Erde geworfen. Das Weib in 12, 12 gilt den Heiden und Juden, zu denen der Teufel nach Abschaffung des alten Kultus

kommt. Die 12, 12 angedeuteten Ereignisse handeln von der ersten Christenverfolgung, dem jüdischen Krieg, der Zerstörung des Tempels, dazu von allem, was hierauf folgt, bis der Drache dem Tiere seine Macht gibt. Dem Weibe werden zwei Flügel des großen Adlers gegeben: Konstantius Chlorus erhält Spanien und Gallien. Er bietet dort den Christen in der Diokletianischen Verfolgung ein Asyl. Es beginnt die Verpflegung des Weibes (der Kirche) in der Wüste (unter den Völkern). Die Völker nehmen den Christennamen an. Über die 1260 Jahre und die aus der Rechnung des Coccejus sich ergebende Erwartung des Endes auf das Jahr 1667 haben wir auf S. 234, Anm. 1 ausführlich gehandelt, so daß wir diesen Abschnitt hier übergehen können. Nach 12, 15 speit die Schlange Wasser hinter dem Weibe her — Satan erregt Krieg gegen die Kirche (Maxentius, Licinius). Das Wasser ist das Edikt des Kaisers. Die Erde hilft dem Weibe: mit Konstantin dem Großen wird das römische Reich christlich, eine Stätte, wo die Kirche gepflegt wird.

Die Geschichte der Tiere, Kap. 13. 1. Das erste Tier. Das aus dem Meere, der gottentfremdeten Welt, aufsteigende Tier ist die Menge des katholischen Kirchenvolkes, das sich den Hierarchen in einem Reiche von dieser Welt unterwirft. Derselbe Geist eines irrigten Glaubensprinzips lebt in den Arianern und Muselmanen. Im falschen Propheten sind die Führer der Heuchelkirche verkörpert. Der erste unter ihnen ist der Papst, das Bild des Tieres. Die Könige, welche mit dem Tiere huren, sind die, welche durch Satans List die Kirche zu einem Staatswesen machen. Die Todeswunde, welche eines der Häupter des Tieres empfängt, bedeutet, daß Julian den Götterkult wiederherstellt. Als er weggeräumt ist und einen katholischen Nachfolger erhält, wird die Wunde geheilt. Die ganze Erde staunt hinter dem Tiere her — alle Menschen beginnen das kirchliche Staatswesen anzunehmen, als ob es das Reich Christi wäre. Dem Tiere wird ein Mund gegeben: es maßt sich an, unfehlbare Worte zu sprechen. Es führt Krieg 42 Monate lang = 1260 Jahre, nämlich von 292—1552 bezw. 1555, bis es durch die Scheidung zwischen reformatorischer und antichristlicher Kirche seine Macht einbüßt. Die Lästerung des Tieres ist die Behauptung, Christus habe einen Stellvertreter und ein sichtbares Reich. Das richtet sich gegen Gottes Ehre. Durch Anrufung der Heiligen lästert das Tier die Himmelsbewohner. Es macht Propheten, Apostel und Märtyrer zu Patronen seines Irrtums. Es lästert die Gläubigen, deren Staatswesen im

Himmel ist. Es huldigen ihm alle Völker, welche die Kirche mit der wahren Christenschar verwechseln. Die Herrschsucht wird gelohnt durch harte Herren, durch die Sarazenen und innerkirchliche Kämpfe.

2. Das andere Tier entstammt dem Schoße der Kirche. Die erste Lasterung im christlichen römischen Reiche ist die des Arius. Durch ihn öffnet das Tier das Lastermaul als der falsche Prophet. Dieser sitzt als lenkender Reiter auf dem ersten Tier. Auf dem Nicänischen Konzil wird zwar diese Ketzerei verdammt, aber auch vieles bestätigt, was die Kirchengewalt stärkt. Das ist des Tieres Aufstieg, bezeichnet durch die Anfänge der Hierarchie. Tier wird mit Tier verbunden, d. h. in einem Machthaber kommt ein Doppelregiment zur Geltung. Die beiden Lammeshörner sind die Binde- und Lösegewalt. Es veranlaßt die Erde, dem ersten Tiere zu huldigen, nämlich eine irrige Auffassung von Reich Gottes und Kirche anzunehmen. Es tut große Wunder: die Häretiker werden durch Konzilsbeschlüsse verdammt, Afrika wird von den Vandalen besetzt, Griechenland kommt in die Hand der Türken. Das ist das Feuer, das vom Himmel fällt. Die Bischöfe überreden die Menschen, ein Bild des Tieres zu machen. Gemeint ist der Repräsentant der Kirche, der „Stellvertreter“ Gottes und Christi. Die Bischöfe bringen den Menschen bei, dies Bild habe den Heiligen Geist. Nur mit dem Malzeichen darf man kaufen und verkaufen — Gerechtigkeit durch Verdienste, Absolution durch Satisfaktion, Ablass durch Geld, Ämter durch Abgaben. Das Zeichen ist das Gesetz, der Name die katholische Kirche. Die Zahl 666 ist das Gegenstück zu 144000. Zwar übertrifft die Menge der Tieranbeter die der Heiligen, aber das Tier ist doch kleiner als die Kirche. Die Wurzel von 144000 ist 12 (die Apostel und Stämme Israels). Teilt man 666 durch 12, so ergibt sich 55, der Rest ist 6. Diese 6 sind die Hälfte von 12. Das heißt: die Bestie fügt dem Grunde der Apostel und Propheten eine Sechszahl hinzu. Das erinnert u. a. an das sechste päpstliche Dekret Bonifazs' VIII., in dem das kanonische Recht an Stelle des Wortes Gottes gesetzt wird.

Während sich das Tier auf sieben Hügeln ausbreitet, steht das Lamm auf einem heiligen Berge (14, 1 ff.). Wo es ist, da ist Zion, im Himmel und auf Erden. Die Stimme vom Himmel, die wie große Wasser erschallt, bedeutet jene Zeit, wo die Heiligen das Tier erfolgreich bekämpfen. Man denke an die Verordnung gegen den Bilderdienst, den Sakramentsstreit im 9. Jahrhundert, die

Kämpfe um die Freiheit der Kirche gegen päpstliche Ansprüche usw. Die Stimme verstummt nach Hadrian II. Die Stimme starken Donners meint die Zeit heftigerer Opposition, als deutsche Kaiser Episkopat und Kurie in die Schranken weisen. Die Reformbewegungen des Mittelalters sind die Stimmen der Gläubigen, die das Zeichen des Tieres nicht annehmen. Unter den Zitherspielern in 14, 2 sind die Waldenser zu verstehen. Zu 14, 4 macht er die Bemerkung, daß die Zölibatäre die Befleckten sind. Huren heißt: etwas in der Welt haben, was nicht Christus ist. Die aber dem Lamme folgen, sind jungfräulich. Ihm folgen heißt aber nicht: sich an einen bestimmten Platz führen lassen, wo der Thron eines irdischen Reiches errichtet wird. Der Engel mit dem ewigen Evangelium (14, 6 ff.) hat in Wiclif und Hus seine Stimme erhoben, aber noch wird die Kirche gepflegt von den Völkern. Erst mit dem Tridentinum wird die Spaltung der Kirche endgültig. Das ist durch den zweiten Engel in Vers 8 angedeutet, der ausruft: Gefallen ist das große Babylon (14, 8). Als die römische Kirche alle die austößt, welche das ewige Evangelium verkündigen, als Babel aufhört, Sammelplatz für die Kirche zu sein, da ist sein Fall besiegelt, denn sein unumschränktes Herrschen hat ein Ende. Wenn in Vers 9f. der dritte Engel das Gericht über die verkündigt, welche zögern, auszuziehen, so betrifft das die Spaltungen zwischen Lutheranern und Reformierten, ferner die Remonstranten und andere Sekten, die mehr oder weniger päpstliche Überreste mit sich schleppen. Die Stelle über die inneren Verführungen in der Reformationskirche ist bereits S. 229f. angeführt. Der Hinweis auf den Sanatismus der Theologen schafft die Stimmung für die Exegese von Vers 13: es kommt die Zeit, wo es besser ist, zu sterben als zu leben.

Der gekrönte Menschensohn auf der Wolke (14, 14 ff.) ist Christus oder die Kirche, wie in Daniel 7, 13. Vgl. S. 235. Die auf die Erde geworfene Sichel ruft das große geistliche und leibliche Sterben des Dreißigjährigen Krieges hervor. Vergl. S. 230f. Die Sänger am gläsernen Meer, Kap. 15, feiern den Triumph der Heiligen über das Tier.

Die sieben Schalen in Kap. 16 bekunden nicht Ereignisse von der gleichen Ausdehnung wie die, welche durch die Siegel und Posaunen bezeichnet sind. Die erste Schale zeigt, wie zwar die Bestie schon emporgekommen ist. Man hat begonnen, ihr Zeichen anzunehmen. Aber das Geschwür durchbricht noch nicht sofort die

Haut. Es wird noch der Schein der Einigkeit im Reiche des Tieres aufrecht erhalten. Im Inneren zwar wird das Fleisch schon faulig und verursacht Entzündungen: es gibt Zwiespalt wegen der Bilder, der Priesterehe, der Investitur, dem Primat, der Autorität des Konzils, es kommt zu den scholastischen Streitigkeiten, dem Gegenpapsttum, der Spaltung in die griechische und lateinische Kirche. Aber doch ist das Malzeichen des Tieres noch in Geltung. Die zweite Schale zeigt, wie das Meer zu Blut wird. Die Barbarenvölker, welche einem unfruchtbaren Meere gleichen, werden in die Gemeinschaft des Tieres geführt. Sie scheinen sich im Blute Christi gewaschen zu haben. Es ist aber nicht das lebendige Blut, sie geraten in Aberglauben und tote Werke. Die dritte Schale wird auf die Flüsse und Wasserquellen ausgegossen. Das sind die Völker und ihre Herrscher. Der Engel bezeichnet die mit dem Evangelium ausgesandten Boten Gottes, die zu allen Völkern gehen, unter denen die Dirne sitzt. Doch nehmen diese die Wahrheit nicht an. Die Vorgänge, die dem Ausgießen der vierten Schale folgen, entsprechen dem, was in 14, 6 (der Engel mit dem ewigen Evangelium) gesagt ist. Gemeint sind die Waldenser und ähnliche Bewegungen. Die fünfte Schale wird ausgegossen auf den Thron des Tieres, auf dem der Stellvertreter sitzt. Dieser durch die Reformation erschütterte Thron wird nunmehr den Gläubigen verächtlich und verabscheuenswerth. Die Geschwüre, unter deren Qual sich die Menschen die Zungen zerbeißen, sind die dogmatischen Zänkereien, der Mönchstreit, die Umtriebe der Jesuiten. Sie lästern Gott, als ob er nicht die Schrift zum Heil gegeben habe, als ob er an einer bestimmten Stelle auf Erden wolle angebetet werden. Die sechste Schale gießt Wasser auf den Euphrat. Das bezieht sich auf Babylon, den Großstaat: die Religionskriege in Europa werden zur Ruhe gebracht. Dadurch wird der Weg gebahnt für die Könige aus dem Osten. Vergl. S. 233 f. Aus dem Munde des Drachen, des Tieres und des falschen Propheten gehen, wegen ihres unaufhörlichen Quakens mit Fröschen verglichen, drei unreine Geister hervor: Mordgeist, Hier auf das Zeitliche, Irrgeist lügnerischer Lehre. Diese Irrlehre ist mit kunstreicher Form wie mit einer Kruste überzogen. Die Geister haben Einfluß auf die Könige der Welt. Die Plage kommt überein mit der Ernte in 14, 14 f. Die siebente Schale hat wieder Bezug auf neueste Zeitereignisse. Vergl. oben S. 234, Anm. 1. Für die Dreiteilung der Stadt in Vers 19 weiß er noch keine bestimmte Deutung. Doch fragt er sich,

ob etwa die Episkopalen, Independenten und Presbyterianer gemeint seien. Auch Vers 19 deutet Kriegswirren an. Der große zentnerschwere Hagel in Vers 21 bezeichnet die kriegerischen Geschosse.

Das Gericht über die Hure, Kap. 17. Die Dirne ist der Großstaat, das zweite Tier, der falsche Prophet. Sie befindet sich in der Wüste, dem Teil der Welt, wo Götzendienst und Verfolgung herrscht. Sie lenkt das erste Tier. Sie verkehrt das Reich Christi in ein Reich von dieser Welt. Sie heißt Babylon wegen ihres Bilderdienstes. Sie ist eine Dirne, weil sie durch den Zölibat den Konkubinat fördert. Sie nennt sich Gottesstaat, ist aber der Absenker eines ehemaligen irdischen Staatswesens. Das Tier, das sie reitet, ist: in seiner Mitte sind noch Heilige und Gläubige. Und doch ist es nicht: es ist keine göttliche Institution, und seine Irrtümer haben kein Gotteszeugnis für sich. Die auf Erden wohnen, bewundern dies Staatswesen. Die sich aber an ihm ärgern und unter den Lasterungen des Tieres seufzen, sind die wahren Söhne der Kirche. Das Tier war: es ist Amtsnachfolger der rabbinischen Kirche und des römischen Reiches. Vergl. S. 226. Die 17, 9 genannten Häupter sind die sieben Patriarchen der alten Kirche. Als politische Herren heißen sie hier Könige. Sie repräsentieren die alten Provinzen des römischen Reiches, wodurch der Grundgedanke der Substitution der aufeinanderfolgenden Reiche wieder deutlich wird. Fünf sind gefallen: fünf Provinzen wurden von den Barbaren und Sarazenen besetzt. „Der andere“ ist noch nicht gekommen: das Reich Italien. Er wird nur eine kurze Zeit bleiben: die Könige Italiens, die von den Päpsten gegen die Söhne Karls aufgewiegelt wurden, blieben nicht lange. Wenn von dem Tier gesagt wird, daß es selbst ein achter ist, aber auch zu den sieben gehört und dahin geht ins Verderben, so bedeutet das entweder die achte Macht, die zu Rom geherrscht hat oder aber, daß es sich um Herrscher handelt, die zwar römische Kaiser sind, jedoch nicht aus Rom selbst stammen, also etwa ihre Herrschaft in Deutschland haben. Der deutsche Kaiser hat ja oft Päpste in die Schranken gewiesen und abgesetzt. Er gehört aber auch zu den sieben, d. h. zu der Siebenhügelstadt, wenn er auch Ableger hat jenseits der sieben Hügel. Die zehn Hörner sind zehn Könige, die ihre Gewalt dem Tier und seinem Bilde geben. Sie sind die Gebieter der Hauptreiche Europas. Sie haben „einen Plan“, ein politisches Reich haben sie aufgerichtet. In den Konzilien zu Konstanz, Basel, Florenz und Trient kommt es zur einhelligen Ent-

schließung. Sie führen Krieg mit dem Lamm, indem sie sich dem Papst unterwerfen. Als Leo Luther verdammt, dienen ihm alle Könige. Aber das Lamm wird sie besiegen. Der Kirche wird Frieden geschenkt, nicht nur in Deutschland. Auch in anderen Ländern treten Könige auf, welche anfangen, die Hure zu hassen. „Sie werden ihr Fleisch fressen“ — das bezieht sich auf die Säkularisation. Die große Stadt in Vers 18 ist die römische Kirche mit ihren kirchlichen Gebietern.

Der Fall Babylons, Kap. 18, tritt ein, als die Kirche den Namen einer katholischen einbüßt. Die Knechte Gottes sammeln sich in der Reformationskirche. „Gehet aus von ihr“ — so ermahnen sich alle, die als Bürger des Volkes Gottes gelten wollen. Ihre Schiffsladung Gold kauft ihr niemand mehr ab, sie wollte Gott verkaufen, Christus in der Messe, die Rechtfertigung, den Heiligen Geist, die bischöflichen Ämter, den päpstlichen Stuhl, das ewige Leben, sie wollte Gott in Bande schlagen durch Bilder und Tempel. Das Fernstehen der Großhändler ist der unfreiwillige Rückzug und die gehuchelte Bekehrung zur evangelischen Kirche.

Die erste Frucht des Gerichtes über Babylon ist die Bekehrung vieler zu Gott. Das Evangelium vom Reiche wird tagtäglich mehr und mehr durch die ganze Welt feierlich verkündigt. Von 19, 11 ab wird die Schlacht des großen Tages dargestellt. Der Reiter auf dem weißen Pferd bedeutet nicht der Wiederkommende, sondern Christus, der Fürst des Friedens, wie er sich in den Söhnen und Verkündern des Friedens offenbart. Die Gottesgerechtigkeit wird als Kraft zum Dienen und Kriegsführen geschenkt. Vergl. S. 272. Vers 17 ff. bringt einen Entwurf der Unheilsereignisse, die nach der Offenbarung des Evangeliums über den Erdkreis hereinbrechen. Der eine Engel steht in der Sonne, das bezeichnet die Verkündigung des Evangeliums. Die Vögel werden zum Mahle gerufen. Das ist die Herzuführung der Barbarenvölker. Ferner sind die Sarazenen gemeint und ihre Fortschritte seit der Eroberung von Konstantinopel. Wenn Vers 20 das Tier und der falsche Prophet in den Feuersee geworfen werden, so ist das teilweise Wirklichkeit geworden durch das Schisma der Griechen, die Herrschaft der Sarazenen und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges. Freilich ist die Weissagung dadurch noch nicht völlig erfüllt. Auch das Wort: „Sie wurden lebendig und herrschten königlich mit Christus tausend Jahre“ bezieht sich nicht etwa auf die Auferstehung des Leibes, sondern auf die Auferweckung der Völkerwelt aus dem Tode der Sünden. Die

Geschichte des Heils kennt zwei große Auferweckungszeiten: 1. die Apostelzeit, 2. die Verkündigung des ewigen Evangeliums, die den Antichristen offenbart, nämlich in der Reformation. Bereits durch die erste Verkündigung wird der Drache in den Abgrund geworfen. Das in Vers 4 anhebende Gericht gilt den Verfolgern des christlichen Glaubens. Auf den Drachen folgt das Tier. Es werden Throne errichtet. Auf ihnen sitzen die, welche seit dem Nicänischen Konzil als kirchliche Machthaber das Reich Christi in die Herrschaft des Tieres verkehren. Die tausend Jahre aber bezeichnen die vorausgehende Zeit von Konstantin bis zu Ludwig dem Bayern. Vgl. S. 223. In diesen tausend Jahren wird die Kirche von den Völkern ernährt. Das ist das königliche Regieren der Gläubigen mit Christus. Es folgt auf die Bindung des Drachen, die nach der Diokletianischen Verfolgung eintritt. Darnach gibt sich Satan eifrig Mühe, daß die Könige ihre Macht dem Tiere geben. Dann bewegt er den falschen Propheten. Der Geseklose wird enthüllt. Das wird für die Gläubigen der Anlaß zum Widersprechen. So beginnt endlich in der Reformation die Verkündigung des ewigen Evangeliums. Das Tridentinum verdammt die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die Gläubigen werden aus dem Großstaat ausgestoßen, die Völker hören auf, die Kirche zu pflegen. 20, 9 geht wieder auf die Religionskämpfe und den Dreißigjährigen Krieg. Die Erde und der Himmel fliehen vor dem Antlitz dessen, der auf dem weißen Thron sitzt (Vers 11): Christus sammelt sich die Kirche durch sein Wort, so daß Himmel und Erde, Gog und Magog (d. i. der Antichrist und die katholische Kirche), Bestie und Pseudoprophet nicht gegen sie ankönnen. Der Himmel ist die angemachte Herrschaft der römischen Machthaber, die Erde ist die Menge, die sie anerkennt. Keine Stätte ward für sie gefunden, denn der jüdische Himmel ist abgeschafft. Die Toten vor dem Throne, die geöffneten Bücher, die gerichteten Toten, das alles handelt nicht vom letzten Gericht, sondern von der Erweckung der geistlich Toten. Die Öffnung der Bücher ist das neue Erschlossenwerden der Schrift. Das Buch des Lebens wird geöffnet: die Gnade wird aufgetan, sie kommen zum Glauben. Das Meer gibt die Toten wieder. Während das Land den Bereich bedeutet, in dem Gottes Wort gehört wird, so ist das Meer die Völkervelt, die bisher dem Worte Gottes verschlossen ist. „Sie werden gerichtet nach ihren Werken“ — sie empfangen die Rechtfertigung oder das Zeugnis der Verdammung, als das im Reiche Gottes kundwerdende göttliche Urteil. In den Feuersee geworfen

werden, bedeutet: den zweiten Tod erleiden, die Verhärtung in der Sünde. So findet also Coccejus bis zum Schluß des 20. Kap. nichts, was über seine Zeit hinausreicht, ausgenommen die große Missionszeit und die Blütezeit der Kirche am Ende.

Ebenso wird aber auch der Abschnitt vom neuen Himmel und der neuen Erde kirchengeschichtlich ausgelegt. Der neue Himmel entsteht durch Christus, indem dieser das alte jüdische Staatswesen und den Vorrang der Scheingötter abtut. In dem Volk, das von den Gesezesherrn befreit ist, beginnt sich das Reich der Himmel klarer und reiner zu offenbaren. Die römische Machtherrschaft wie die jüdische Gesezherrschaft wird durch die Christenfreiheit abgelöst. Aber noch ist der Stuhl des Tieres, der auf den Thron der Scheingötter folgt, wohl entmächtigt, aber noch nicht endgültig beseitigt. Es bleibt nach der Befreiung vom Antichristen noch der Kampf mit Sünde und Tod, es bleibt ferner noch zu erwarten die Erfüllung der großen Verheißung, daß alle Völker der Kirche dienen werden.

Das neue Jerusalem ist der Stand der Kirche in dieser Welt zur letzten Zeit. Es ist ein Zustand auf der Erde, aber kein Reich von dieser Welt. Vom Himmel herab auf die Erde kommt dieser neue Gottesstaat. Die Menge derer, die einen König haben und durch das Band des Glaubens und der Liebe verbunden sind, ist da zusammengeschlossen und geheiligt durch Christi Blut und Geist. Himmel und Erde werden hier eines, weil im Reiche Gottes alles unter ein Haupt gebracht ist. Die Kirche ist mit der Gerechtigkeit Gottes bräutlich geschmückt. Das Wort von der falschen Gerechtigkeit wird nicht mehr gehört. Das bezieht sich nicht nur auf die Zukunft, wenn es schon da seine Vollendung findet. Aber bereits jetzt ist Christus selbst die Hütte Gottes bei den Menschen, weil Gott rechtfertigt und lebendig macht. Schon jetzt weichen Tränen, Tod und Leid. Schon jetzt gilt das „siehe, ich mache alles neu“, wenn auch das Neuwerden seine Fortschritte hat, die in die Vollendung hinein-eilen. Die Heilige Stadt, die das aus aller Welt gesammelte Volk umschließt, läßt durch eine hohe Mauer (Vers 12) das Gottesvolk, unüberwindlich von der Welt geschieden, zu einer Einheit zusammengefaßt sein. Die zwölf Tore sagen, daß Gott die Bürger und Erben aus allen Teilen der Welt in die Gottesstadt führt. Nicht die Apostel sind die Fundamente, sondern die Kirche ist gebaut auf dem Grund der Apostel. Das goldene Rohr (Vers 15) ist das

göttliche Wort. Es ist dort kein Tempel — in der Kirche des Neuen Testaments verehrt man nicht mehr eine besondere Stätte, hat man keinen Altar und keinen Thronsiß. Die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit — die Völker und die Herrscher als die Wärter der Kirche kommen herzu. Der Heilige Geist ergießt seine Gnadengaben wie einen Lebensstrom. Der Lebensbaum sind die Gläubigen, welche Frucht bringen. Der Thron gehört nicht mehr Mose und den Ältesten, sondern Gott und dem Lamm. Seine Knechte werden ihm dienen, denn Dienst ist die wahre Freiheit des Reiches. Sie werden unmittelbar in sein Angesicht schauen, nicht durch die Vermittlung eines Stellvertreters. So bringt es Coccejus mit seinem kirchengeschichtlichen Purismus fertig, das Offenbarungsbuch seines Zukunftscharakters fast ganz zu entkleiden. Die ganze Prophetie bezieht sich auf den Stand der Gläubigen des Neuen Testaments auf Erden. Das himmlische Jerusalem ist einfach die von Menschenherrschaft freie Kirche. Was von Zukunftshoffnung in Aussicht gestellt wird, das reicht nicht hinaus über das, was bereits in der Darstellung der Periodenlehre als das eigentlich Charakteristische bezeichnet wurde.

Verzeichnis

der in diesem Buche angeführten Schriften des Coccejus nach
ihren Abkürzungen und ihrem Fundort in den Gesamtausgaben.

Ausgabe 1 = Amstelod., J a Someren, 1673—1675. 8 vol. fol.

" 2 = Francof., B. Ch. Wustius, 1689. ²1702. 8 vol. fol.

" 3 = Amstelod., P. u. J. Blaev, 1701. 10 vol. fol.

hierzu Opera anecdota. Amst. 1706. 2 vol. fol.

3 ist von mir benutzt.

Die arabischen Ziffern über den römischen bezeichnen die verschiedenen Abteilungen der Bände, die leider in den Ausgaben nur durch neue Numerierung der Seiten kenntlich gemacht sind. Einige Male mußten nichtnummerierte Seiten gezählt werden. A bedeutet die Opera anecdota der dritten Ausgabe, vgl. S. 1, Anm. 1. Schriften, bei denen keine Jahreszahl genannt wird, sind aus dem Nachlaß herausgegeben.

Act.	Scholia in acta apostolorum	IV ³ , 3-22	IV, 332-351	IV ² , 270-284
Ad.	Admonitio de principio fidei 1657	VII ¹⁰ , 3-24	VII ⁹ , 1-22	IX ³ , 1-19
Am.	Amos 1652	III ⁴ , 87-116	III, 488-516	IV, 101-126
Anim. Bell.	Animadversiones in Bellarmini controversias	VII ⁵ , 3-72	VII ⁴ , 1-68	IX, 3-64
Anim. Q.	Animadversiones ad LXXXIII quaestiones de vetere testamento et lege Mosis 1663	VII ¹² , 5-32	VII ¹² , 1-16	IX ³ , 95-120
Ant.	De Antichristo 1641	VII ⁷ , 3-52	VII ⁶ , 1-52	IX, 101-144
Apc.	Cogitationes de apocalypsi Johannis 1665	V ¹¹ , 7-116	V, 894-996	VI ³ , 31-119
Aph. br.	Aphorismi per universam theologiam breviores	VI, 3-18	VI, 3-21	VII, 3-16
Aph. Pont.	Aphorismi contra Pontificios	VII ⁴ , 15-30	VII ³ , 12-28	VIII ³ , 99-112
Aph. pr.	Aphorismi per universam theologiam prolixiores	VI, 19-44	VI, 21-48	VII, 17-38
Aph. Soc.	Aphorismi contra Socinianos	VII ⁴ , 3-14	VII ³ , 1-11	VIII ³ , 89-98
Cant.	Canticum canticorum 1666	II ⁴ , 15-84	II, 664-734	II ² , 565-623
Catech.	Explicatio catecheseos Heidelbergensis	VI ⁴ , 5-84	VI ⁴ , 1-84	VII ² , 1-72
Col.	Ad Colossenses 1664	V ² , 7-88	V, 73-159	VI, 7-70
Cons. ag.	Consilium de agendis ad incitationem studiorum theologorum			A II, 503-505
Consid.	Consideratio principii euangelii S. Johannis 1654	IV ² , 3-70	IV, 58-125	IV ³ , 50-100
I Cor.	Ad Corinthios I	IV ⁵ , 3-152	IV, 605-748	V, 225-352
II Cor.	Ad Corinthios II	IV ⁵ , 153-272	IV, 749-865	V, 353-455
Dan.	Observationes ad Danielelem 1666	III ³ , 15-71	III, 325-386	III ² , 319-366
Dep.	Depositio recturae			A II, 545-547
Deut.	Notae analyticae in Deuteronomium		I ² , 196-206	I, 186-189***
Disp.	Disputationes selectae	VI ⁵ , 3-156	VI ⁵ , 1-114	VII ² , 73-202
Eccl.	Ecclesiastes 1636	II ³ , 1-23	II, 616-648	II ² , 523-549
Eccl. Bab.	De ecclesia et Babylone 1657	VII ⁶ , 3-44	VII ⁵ , 1-44	IX, 67-97
Ep.	Epistolae	VI ⁸ , 3-110	VI ⁸ , 1-79	VIII, 77-164
Ep. A.	Epistolae anecdotae			A II, 619-818
Eph.	Ad Ephesios 1667	IV ⁵ , 57-164	IV, 1012-1119	V ² , 133-223
Esai.	Curae majores in prophetiam Esaiæ	II ⁵ , 57-438	II, 797-1140	III, 45-348

Exod.	Observationes in Exodum	I ² , 3-30	I ² , 137-165	I, 136-157
Ezech.	Ezechielis prophetia 1668	III ² , 9-215	III, 137-325	III ² , 137-308
Foed.	Summa doctrinae de foedere et testamento Dei 1648	VI ² , 9-110	VI ² , 1-132	VII, 39-130
Gal.	Ad Galatas 1665	IV ² , 3-99	IV, 865-960	V ² , 5-81
Gen.	Genesis	I, 1-140	I ² , 1-136	I, 24-96
Gen. pr.	Curae priores in Genesin		I, 1-32	I, 1-24
Hab.	Habaccuc 1652	III ⁴ , 175-196	III, 575-597	IV, 178-196
Hag.	Haggaeus 1652	III ⁴ , 215-227	III, 614-626	IV, 213-223
Hebr.	Ad Hebraeos 1659	V ² , 7-204	V, 449-647	VI ² , 5-162
Hos.	Hosea 1652	III ⁴ , 1-69	III, 405-472	IV, 23-80
Hos. et Apc.	Prophetiae Hoseae et apocalyp- seos collatio		III, Einschub hinter 404	IV, 81-85
Jac.	Jacobi epistola	V ² , 3-68	V, 647-712	VI ² , 163-214
Jer.	Jeremias propheta et threni 1668	III, 7-168	III, 1-132	III ² , 3-132
Jes.	Meditationes primae in prophe- tiam Jesaiae			A I, 493-588
Indag.	Indagatio naturae sabbati 1658	VII ¹¹ , 5-22	VII ¹⁰ , 3-20	IX ³ , 23-38
Indig.	Indignatio adversus personatum Nathanaelem Johnsonum 1659	VII ¹¹ , 56-81	VII ¹¹ , 32-59	IX ³ , 68-94
Job.	In librum Jobi commentarius 1644	I ⁴ , 7-263	I ² , 376-631	II, 7-227
Joel	Joel 1652	III ⁴ , 70-86	III, 472-488	VI, 86-100
Joh.	Euangelium sec. Johannem 1670	IV ² , 71-291	IV, 126-331	IV ² , 100-269
Jon.	Jonas 1652	III ⁴ , 125-136	III, 524-536	IV, 134-144
Jos.	Notae breves in Josuam			I, 309-310
Judaic.	Judaicarum responsionum et quaestionum consideratio 1662	VII ² , 1-112	VII ² , 1-108	VIII ² , 32-123
Judicium	Judicium de scripto D. Wolzogen de scripturae interprete			A II, 503
Judicum	Notae breves in librum Judicum			I, 311-319
Lc.	Scholia in euangelium sec. Lucam	IV, 49-58	IV, 48-58	IV ² , 38-46
Lev.	Observationes in Leviticum	I ² , 31-54	I ² , 166-188	I, 158-175
Mal.	Malachias 1652	III ⁴ , 282-301	III, 678-697	IV, 271-288
Mc.	Scholia in euangelium sec. Marcum	IV, 45-48	IV, 44-47	IV ² , 35-38
Mich.	Michaeas 1652	III ⁴ , 137-164	III, 536-566	IV, 145-168
Moreh	Moreh nebochim 1665	VII ¹³ , 3-18	VII ¹³ , 1-16	IX ³ , 121-134
Mth.	Notae et scholiae in euangelium sec. Matthaeum	IV, 5-44	IV, 3-43	IV ² , 3-35
Nah.	Nahum 1652	III ⁴ , 165-174	III, 566-575	IV, 169-177
Num.	Notae analyticae in Numeros		I ² , 189-196	I, 176-185
Obad.	Obadias 1652	III ⁴ , 117-124	III, 516-524	IV, 127-133
Or. caus.	Oratio de causis incredulitatis Judaeorum 1650	VI ² , 13-24	VI ² , 10-18	VIII, 12-21
Or. don.	Oratio de dono linguarum 1636			A II, 531-536
Or. ling.	Oratio commendans linguarum studium 1638			A II, 537-540
Or. Macc.	Oratio in funere J. Maccovii 1644	VI ² , 61-64	VI ² , 45-47	VIII, 51-54
Or. phil.	Oratio de philologia sacra 1630			A I, 55-61
Or. Turc.	Oratio de religione Turcarum			A II, 519-530
Pan.	Panegyricus de regno Dei 1660	VI ² , 25-32	VI ² , 18-24	VIII, 22-27
I Petr.	Petri I epistola	V ² , 3-87	V, 712-797	VI ² , 215-282
II Petr.	Petri II epistola	V, 88-142	V, 797-854	VI ² , 283-326
Philipp.	Ad Philippenses 1669	V, 11-74	V, 9-73	V ² , 233-286
Pot.	S. scripturae potentia demon- strata 1655	VII ² , 5-152	VII ² , 1-155	IX ³ , 1-120
Psalm.	Psalmi CL Davidis 1660	II, 1-552	II, 1-531	II ² , 1-441

Prf. Dan.	Praefatio in Daniele	III ² , 3-14	III, 326-335	III ² , 309-318
Prf. Eph.	Praefatio in epistolam ad Ephesios 1666	IV ² , 35-56	IV, 993-1010	V ² , 112-131
Prf. Ez.	Praefatio ad commentarium in Ezechielem	III ² , 3-8	III, 133-136	III ² , 133-136
Prf. Op.	Praefatio zu den Opera des J. Coccejus (von mir num.)		I, 1-48	I, 1-44
Prf. Phil.	Praefatio in epistolam ad Philippenses 1669	V, 3-10	V, 3-8	V ² , 225-232
Prf. Proph.	Praefatio in lectionem prophetarum (von mir numeriert)	III ⁴ , 5-22	III, 389-404	IV, 7-22
Prf. Rom.	Praefatio in epistolam ad Romanos 1664 (von mir num.)	IV ⁴ , 3-14	IV, 352-363	V, 3-14
Prob.	Jacobi Masenii S. J. jactata probatio scripturaria 1656	VII ² , 9-61	VII ² , 1-56	IX, 121-170
Prov.	Annotationes in proverbialia Salomonis	II ² , 3-92	II, 535-653	II ² , 442-516 AII, 639b-641a
Rec.	De Judaeorum receptione			
Rat. int.	Protheoria de ratione interpretandi			A I, 62-75
Resp.	Responsio ad quaestionem, an theologia studiosis prius philosophia discenda, an vero linguae sanctae			A II, 506-507
Rom.	Ad Romanos 1665	IV ⁴ , 1-240	IV, 364-604	V, 15-224
Sa.	Summa theologiae 1662	VI ² , 5-316	VI ² , 1-332	VII, 131-403
Sanh.	Sanhedrin et Maccoth 1629	VII ¹⁴ , 3-154	VII ¹³ , 1-119	IX ² , 135-266
Syn. Cant.	Synopsis et medulla prophetiae cantici	II ⁴ , 1-14	II, 652-663	II ² , 553-564
Test.	Testimonia veterum et recentiorum doctorum . . .	VII ¹¹ , 23-40	VII ¹¹ , 1-15	IX ² , 39-53
I Thess.	Ad Thessalonicenses I	V ³ , 3-52	V, 159-209	VI, 71-109
II Thess.	Ad Thessalonicenses II	V ² , 53-81	V, 209-237	VI, 110-132
I Tim.	Ad Timotheum I	V ⁴ , 5-86	V, 240-321	VI, 135-199
II Tim.	Ad Timotheum II } 1667	V ⁴ , 87-148	V, 321-384	VI, 200-249
Tit.	Ad Titum 1668	V ⁵ , 5-48	V, 387-441	VI, 252-287
Typ.	Typus concordiae amicorum circa honorem dominicae 1659	VII ¹¹ , 40-55	VII ¹¹ , 15-31	IX ² , 54-67
Ult.	Considerationes de ultimis Mosis mit Praefatio 1650	I ² , 1-138	I ² , 195-348	I, 193-308
Zach.	Zacharias 1652	III ⁴ , 228-281	III, 626-677	IV, 224-270
Zoph.	Zophanias 1652	III ⁴ , 197-214	III, 597-614	IV, 197-212

Verzeichniss der angeführten Literatur.

(Bei seltneren Schriften ist der Fundort in Klammern angegeben.)

- Acta synodi nationalis Dordrechtii habitae. Dordrechtii. 1620 fol.
 Alsted, J. H., Definitiones theologicae. Francofurti. 1626. (Herborn)
 —, Diatribe de mille annis apocalypticis. Francofurti. *1630. (Herborn)
 —, Trifolium propheticum. Herbornae. 1640. (Herborn)
 Althusius, J., Politica. Herborn. 1603. *1625.
 Alting, H., Scripta theologica Heidelbergensia (darin die Loci). 3 Teile. Amstelodami. 1646. 4^o.
 Amesius, G., Medulla s. s. theologiae. London. *1629.
 Aretius, B., S. s. theologiae problemata. Genevae. 1589.
 Arminius, J., Disputationes. Lugduni Batavorum. 1609.
 Augé, F., Samuel Collenbusch und sein Freundeskreis. 2 Tle. Neukirchen o. J.
 Behm, J., Der Begriff der Diatheke im Neuen Testament. Leipzig. 1912.
 Bénézech, A., Théorie de Calvin sur l'écriture sainte. Paris. 1890. Diss.
 Bengel, J. A., Erklärte Offenbarung Johannis, herausg. von Hoffmann und Burk. Stuttgart. 1834.
 —, Gnomon novi testamenti. Stuttgart. *1891.
 —, Ordo temporum. Stuttgart. 1741.
 van den Bergh, W., Calvijn over het Genadeverbond. s'Gravenhage. 1879. Diss.
 Beyerhaus, G., Studien zur Staatsanschauung Calvins. Berlin. 1910.
 Beza, Th., Ad tractationem de ministrorum evangelii gradibus. Genevae. 1592.
 —, Annotationes majores in novum testamentum. 1594.
 Boeles, W. B. S., Frieslands Hoogeschool. 2 Bde. Leeuwarden. 1889.
 Boquinius, P., Canones, quibus defenditur dianoina in verbis Christi „hoc est corpus meum“ . . . Item assertio ritus frangendi, in manusque sumendi panis in celebratione coenae domini. Heidelberg. 1563. (Utrecht)
 —, Exegesis divinae atque humanae *novum testam.* Heidelberg. 1561. (Herborn)
 Bousset, W., Die Offenbarung Johannis. Göttingen. *1906.
 Bratke, E., Chiliasmus. RE³, III, S. 805 ff.
 Breithaupt, J. J., Institutiones theologicae. Tom. I—III. Halae. 1732.
 Bremisches Jahrbuch. Band 2, 9, 10, 12.
 Brocardus, J., Interpretatio et paraphrasis libri apocalypseos. Lugd. Bat. 1580.
 —, Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio. Lugd. Bat. 1580. (Berlin)
 Bucanus, Guil., Institutiones theologicae. Bernae. 1604.
 Bucerus, M., De regno Christi Jesu servatoris nostri libri II. Basil. 1557. (Herborn)
 Bullinger, H., Catechesis pro adultioribus scripta. Tigur. 1559.
 —, Compendium religionis christianae. Tigur. 1556. (Zürich)
 —, De testamento seu foedere Dei unico et aeterno. Tigur. 1534. (Herborn)
 —, Haussbuch. Bärn. 1558. (Berlin)
 —, Sermonum decades quinque de potissimis christianae religionis capitibus. Tigur. 1577. (Herborn)
 —, Summa christlicher Religion. Zürich. 1556. (Berlin)
 Burckhardt, P., Die Basler Täufer. Basel. 1896.
 Burk, J. Ch. F., Dr. Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken. Stuttgart. 1831.
 Burmann, F., Exercitationum academicarum pars prior. Roterdami. 1688.
 Calvinus, J., Opera, quae supersunt omnia. Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. 1—59. (Corpus Reformatorum vol. 29—87.) Braunschweig. 1863-1900.
 Campanus, J., Göttlicher und heiliger Schrifft Restitution und besserung. 1532.
 Capito, W., In Hoseam prophetam commentarius. Argentorati. 1528. (Zürich)

- Caspari, W., Die Gottesgemeinde am Sinaj und das nachmalige Volk Israel. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh. 1922.
- Cellarius, M., De operibus Dei. Argentor. 1527. (Zürich)
- Cloppenburg, J., Theologica opera omnia. Amstelod. 1684. 2 vol.
- Coccejus, J., Opera omnia. Amstelod. 1701—1706. 12 Bände. fol.
- Collenbusch, S., Theologische Abhandlungen. Reutlingen. 1872.
- , Goldene Äpfel in silbernen Schalen. 1. Heft. Barmen. 1854.
- Coolsma, De Zendingseeuw vor Nederl. Oost-Indie. Utrecht. 1901.
- Cramer, J. A., Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme. Utrecht. 1889.
- Cremer, H.-Kögel, J., Wörterbuch der neutestamentl. Gräzität. Gotha. 1915.
- Cremer, H., Collenbusch. RE³, IV, S. 233 ff.
- Crocus, L., Antisocinismus contractus. Bremae. 1639.
- , De perseverantia sanctorum. Bremae. 1616.
- , Duodecas dissertationum exegeticarum... Bremae. 1642.
- , Syntagma theologiae. 1635.
- Crusius, Ch. A., Hypomnemata ad theologiam prophetica. Tom. I—III. Leipzig. 1764 ff.
- Cuno, F. W., Gedächtnisbuch deutscher Fürsten und Fürstinnen reformierten Bekenntnisses. Barmen o. J.
- , Johann der Ältere von Nassau-Dillenburg, ein fürstlicher Reformator. Halle. 1869.
- Curaeus, J., Exegesis perspicua et ferme integra de sacra coena, hrsg. von W. Scheffer. Marburg. 1853.
- Curio, Coel. Sec., De amplitudine beati regni Christi. Goudae. 1614. (Utrecht)
- Deissmann, G. A., Licht vom Osten. Tübingen. 1909.
- Delitzsch, Franz, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs. Leipzig. 1845.
- , Kommentar zum Hebräerbrief. Leipzig. 1857.
- Denck, H., Vom Gesetz Gottes. (Zürich)
- Dibelius, F., Das Abendmahl. Leipzig. 1911.
- Diestel, L., Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena. 1869.
- , Studien zur Föederaltheologie. JfdTh 1865, S. 209—276.
- Doenges, C., Die Regenten über die ehemaligen Nassau-Dillenburg Lande. Dillenburg. 1906.
- Doumergue, E., Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. Lausanne. 5 vol. fol. 1899 ff.
- Ecke, K., Schwenckfeldt, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation. Berlin. 1911.
- Eckart, Meister, in Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. II, 1. Leipzig. 1857.
- , Meister und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, hrsg. von F. Jostes. Freiburg. 1895.
- Egli, E., Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit. Zürich. 1878.
- Eglin, R., Aphorismus theologicus de mysterio prophetico super conversione gentis Judaicae... Marpurgi. 1606. (Berlin)
- , De foedere gratiae ex loco Rom. 8, 31. Marpurgi. 1613. (Berlin)
- , Diexodus theologica de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio Rom. 6.
- Ehmann, K. Ch. E., Briefwechsel zwischen Lavater u. Hasenkamp. Basel. 1870.
- , J. L. Fricker, ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Tübingen. 1864.
- Episcopus, S., Opera theologica. 2 vol. fol. Amstelod. 1650. 1665.
- Essenius, A., Dissertatio de perpetua moralitate decalogi adeoque specialius etiam sabbathi. Ultraj. 1658.
- , Vindiciae quarti praecepti in decalogo. Ultraject. 1666.
- Erasmus, D., Opera omnia. ed. J. Clericus. 10 vol. fol. Lugd. Bat. 1703.

- Flier, A. van der, *De Johanne Coccejo antischolastico*. Utrecht. 1859. Diss.
- Franck, S., Lateinische Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, von A. Hegler. Tübingen. 1901.
- Francke, A. H., *Commentatio de scopo librorum veteris et novi testamenti*. Halae. 1724. (Halle, Franckesche Stiftungen)
- , *Introductio ad lectionem prophetarum*. Halae. 1724. (Halle, Fr. Stift.)
- Frank, G., *Geschichte der protestantischen Theologie*. 4 Bde. Leipzig 1862. 1865. 1875. 1905.
- Fröhlich, K., *Die Reichgottesidee Calvins*. München. 1922.
- Gass, W., *Geschichte der protestantischen Dogmatik*. Berlin. 1854 ff.
- Gerbert, C., *Geschichte der Strassburger Sektenbewegung*. Strassburg. 1889.
- Gierke, O. von, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau. 1913.
- Gildemeister, C. H., *Leben und Wirken des Dr. G. Menken*. Bremen. 1860.
- Goebel, M., *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche*. 3 Bände. Koblenz. 1849. 1852. 1860.
- Goeters, W., *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*. Leipzig. 1911.
- Gomarus, F., *Opera theologica omnia*. 2 tom. Amstelod. 1664.
- Gorkum, G. van, *Specimen theol. inaug. de J. Coccejo, s. codicis interprete*. Utrecht. 1856.
- Gottschick, J., *Reich Gottes*. RE³, XVI, S. 783 ff.
- Grätz, H., *Geschichte der Juden*. Band 10. Leipzig. 1896.
- Groen van Prinsterer, G., *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*. Leide. 1847.
- Grössel, W., *Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert*. Gotha. 1897.
- Grothe, J. A., *Das Seminar des Walaeus*. AMZ, IX, 1882, S. 16 ff.
- Grotius, H., *Annotationes in novum testamentum*. Erlangen u. Leipzig. 1756.
- Grünberg, P., Ph. J. Spener. 3 Bände. Göttingen. 1893. 1905. 1906.
- Harvey, A. E., *Martin Bucer in England*. Marburger Diss. 1906.
- Hasenkamp, J. G., *Briefe über Propheten und Weissagungen*. Duisburg. 1791.
- , *Über Ahnden und Weissagen*. Duisburg. 1792.
- Heberle, W., *Capitis Verhältnis zum Anabaptismus*. ZfhTh 1857, S. 285 ff.
- Hegler, A., *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*. Freiburg. 1892.
- Heidanus, A., *Corpus theologiae christianae*. Lugd. Bat. 1686.
- , *De luctuosa calamitate, quae a. d. 1669 civitatem Leidensem . . . graviter afflixit . . .* Lugd. Bat. 1670. (Citirt nach dem Abdruck in der Praefatio zu den Opera Cocceji.)
- , *De origine erroris libri octo*. Amstelod. 1678.
- Heidegger, J. H., *Corpus theologiae christianae*. 2 vol. fol. Tiguri. 1700.
- , *Historia vitae*. Tigur. 1698.
- Heppe, H., *Dogmatik des deutschen Protestantismus*. 3 Bde. Gotha. 1857.
- , *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche*. Leiden. 1879.
- Hermelink, H., *Reformation und Gegenreformation in G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte*, 3. Teil. Tübingen. 1911.
- Hess, J. J., *Kern der Lehre vom Reiche Gottes*. Zürich. 1819.
- Heurnius, J., *De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio*. 1618. (Bremen)
- Hirsch, E., *Die Reichgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens*. Göttingen. 1921.
- Hobbes, Th., *Leviathan*. Cambridge. 1904.
- , *Opera philosophica*. Amstelod. 1668.
- , *De cive*. Amstelod. 1669.
- Hofmann, J. Ch. K. von, *Biblische Hermeneutik*, herausgeg. von W. Volck. Nördlingen. 1880.
- , *Encyclopädie der Theologie*, hrg. von H. J. Bestmann. Nördlingen. 1879.

- Hofmann, Melch., An de gelöfigen vorsambling inn Liflant. 1526.
- , Ausslegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels und Evangelisten. Strassburg. 1530. (Basel)
- , Das XII. Capitel des propheten Danielis ausgelegt. 1526.
- Holl, K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Tübingen. 1921.
- Hooft, A. J. van t', De Theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie. Amsterdam. 1888.
- Hooker, R., Of the laws of ecclesiastical polity eight books in: The works of R. Hooker. 2 vol. Oxford. 1841.
- Hoornbeeck, J., De conversione Indorum et gentilium. Amstelod. 1669.
- , Dissertatio de consociatione evangelica Reformatorum et Augustanae confessionis, sive de colloquio Casselano. Amstelod. 1663.
- , Institutiones theologicae. Lugd. Bat. 1658.
- , Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rhen. 1658.
- , תשובה יהודה, sive, pro convincendis et convertendis Judaeis. Lugd. Bat. 1655.
- Horsche, H., Herbornische Bibel-Übung. Herborn. 1691. (Göttingen)
- , Schriftmässige Untersuchung der Send-Schreiben an die sieben Gemeinde in Asien. Herborn. 1693. (Göttingen)
- Hyperius, A., Methodi theologiae. Basil. 1566.
- Jaeger, J. W., Compendium theologiae. Tubing. ¹⁷¹⁷.
- , Epistola ad cel. Dn. Poretum. Tubing. 1708.
- , Examen theologiae novae et maxime celeberrimi Dn. Poreti, ejusque magistrae Mad. de Bourignon. Frankof. et Lips. 1708. ¹⁷¹⁹.
- , Historia ecclesiae seculi XVII. 3 vol. Tubing. 1692 ff.
- , Jus Dei foederale. Tubing. 1698.
- Jellinek, G., Allgemeine Staatslehre. Berlin. ¹⁹¹⁴.
- Iken, C., Oratio de illustri Bremensium schola. 1741. (Bremen)
- Iken, J. F., Die Brüder Gerhard und Johannes Coch in Bremen. Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. III, S. 197 ff.
- , Matthias Martinus, RE.⁸ XII, S. 391 f.
- Jöcher, Chr. G., Allgemeines Gelehrten-Lexikon. 4 Bde. Leipzig. 1750-1751.
- Joris, D., T'Wonderboeck waer in dat van der Werltd aen versloten gheopenbaert is. 1551. (Basel)
- Judae, L., Der grössere Katechismus von 1534, herausgeg. von J. C. Grob. Winterthur. 1836.
- Junius, F., Expositio prophetae Danielis. 1594.
- Karge, P., Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Münster. 1910.
- Karlstadt, A. B. von, Berichtung dyesser red Das reich gotis / leydet gewaldt. 1521. (Zürich)
- Kattenbusch, F., Puritaner, Presbyterianer. RE.³, XVI, S. 323 ff.
- Kawerau, G., Adrian Saravia und seine Gedanken über Mission. AMZ, 1899, S. 343.
- Keller, L., Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster. Münster. 1880.
- Kerssenbroich, H. v., Anabaptistici furoris Monasterium inclitam Westphaliae metropolim evertentis historica narratio, hrsg. von H. Detmer in: Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, Bd. 5 u. 6. 1900. 1899.
- Knappert, L., Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk gedurende de 16e en 17e Eeuw. 1911.
- Köhler, W., Die Anfänge des Pietismus in Giessen 1689—1695. Giessen. 1907.
- , Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz. Tübingen. 1919.
- Korff, E. Graf von, Die Anfänge der Föderaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland. Bonner Diss. 1908.
- Kraetzschmar, R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament. Marburg. 1896.
- Krafft, J. Ch. G. L., De servo et libero arbitrio. Nürnberg. 1818. Diss.
- , Predigten über freie Texte. Erlangen. 1845.
- , Zum Andenken an Christian Krafft. Elberfeld. Reformierter Schriftenverein. 1895.

- Krafft, J. Ch. G. L., Grabrede auf Chr. Krafft von G. Thomasius. Erlangen. 1845.
- Lampe, F. A., Geheimnis des Gnadenbundes. 6 Bände. Bremen. 1712 ff.
- Lang, A., Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Leipzig. 1900.
- , Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen. Leipzig. 1907.
- Lang, A., Zwei Calvinvorträge. Beitr. zur Förd. christl. Theologie. 1911.
- Lange, J., Apokalyptisches Licht und Recht. Halle. 1730.
- Lohmeyer, E., Diatheke. Leipzig. 1913.
- Loserth, J., Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren. Brünn. 1893.
- Luther, M., Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar. 1883 ff.
- Maccovius, J., Collegia theologica. Franekeræ. ¹1641.
- , Loci communes. Franekeræ. 1650.
- , Thesium theologicarum per locos communes in academia Franequerana disputatarum. Franekeræ. ¹1641.
- Majus, J. H., Oeconomia temporum novi testamenti. Francof. 1708. ²1721.
- , Oeconomia temporum veteris testamenti. Francof. 1712.
- , Oeconomia judiciorum divinorum. Francof. 1712. (Sämtlich in Halle, F. St.)
- Marckius, J., In apocalypsin Johannis commentarius. Traj. ad Rhen. 1699.
- Maresius, J., Collegium theologicum. Groningae. 1659.
- Maronier, J. H., Het inwendig woord. Amsterdam. 1890.
- Martini, M., Christianae doctrinae summa capita. Herborn. 1603. (Vgl. S. 3 Anm. 1)
- , De foederis naturae et gratiae signaculis. Breae. 1618. [dieses Buches]
- , In Psalmum II. Breae. 1622.
- , Lexicon philologicum. Francof. ²1655.
- , Memoriale biblicum. Breae. 1618.
- , Methodus s. s. theologiae. Herborn. 1602.
- , Oratio funebris auf Johann den Älteren. (Herborn)
- , Rudimenta theologiae. Herborn. 1598. (Herborn)
- , Synopsis s. theologiae brevis et methodica. Herborn. 1605. (Herborn)
- , Universorum religionis christianae capitum... paraphrasis. Breae. 1612.
- Mastricht, P. van, Theoretico-practica theologia. Traj. ad Rhen. 1715.
- Mede, J., Clavis apocalypica. Cantabrig. 1649.
- , In S. Johannis apocalypsin commentarius. Cantabrig. 1627.
- Menken, G., Schriften. 7 Bände. Bremen. 1858.
- Melanchthon, Ph., Opera. Corpus Reformatorum, tom. 1—28.
- Mollerus, J., Cimbria literata. Hafniae. 1744.
- Morata, Olympia Fulvia, Opera. Basil. 1570. (Utrecht)
- Müller, E. F. K., J. H. Alsted. RE³, I, S. 391.
- , Coccejus und seine Schule. RE³, IV, S. 186 ff.
- , Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig. 1903.
- , G. Menken. RE³, XII, S. 581 ff.
- , Symbolik. Leipzig. 1896.
- Müller, E., Geschichte der Bernischen Täufer. Frauenfeld. 1895.
- Münzer, Th., Ausslegung des 19. Psalm. Wittenberg. 1525. (Zürich)
- Musculus, W., In ambas ap. Pauli ad Corinthios epistolas commentarius. Basil. 1566.
- , In Matthaeum. Basil. 1578.
- , Loci communes. Basil. 1564.
- Nicéron, J. P., Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten. 20. Teil. Halle. 1760.
- Nicolai, Ph., Commentarius de regno Christi. Francof. 1596. (Herborn)
- Oecolampadius, J., In Jesaiam prophetam. Basil. 1525.
- Oetinger, F. Ch., Biblisches und Emblematisches Wörterbuch. 1776.
- , Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet, hrsg. von J. Hamberger. Stuttgart. 1852.
- , Etwas Ganzes vom Evangelio, hrsg. von K. Ch. E. Ehmman. Reutlingen. 1850.

- Olevianus, C., De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos. Genev. 1585.
- , Der Gnadenbund Gottes. Herborn. 1590.
- , Expositio symboli apostolici. Sive articulorum fidei, in qua summa gratuiti foederis aeterni inter Deum et fideles breviter et perspicue tractatur. Francof. 1584. (Sämtlich in Herborn)
- Pareus, D., Corpus doctrinae christianae. Hanoviae. 1651.
- , In divin. apocalypsin Johannis commentarius. 1618.
- Pellicanus, C., In prophetas. Tigur. 1533.
- Petersen, J. W., Der Schlüssel der Heiligen Offenbarung. Gräitz o. J.
- , Die ganze Oeconomie der Liebe Gottes in Christo. 1707.
- , Die von Christo für den Philadelphischen Engel in der sechsten Kirchenzeit gegebene offene Thüre. Frankfurt. 1718. (Halle, F. St.)
- Petrus Martyr, Loci communes. Heidelberg. 1613.
- Piscator, J., Aphorismi doctrinae christianae. Herborn. 1589.
- , Commentarii in omnes libros novi testamenti. Herborn. 1613.
- Poiret, P., Oeconomia divinae libri VI. Francof. 1705.
- Polanus a Polansdorf, A., Enchiridii locorum communium theologicorum. Basil. 1589.
- , Sylloge thesium theologicarum. Basil. 1602.
- , Syntagma theologiae christianae. Francof. et Hanov. 1655.
- Polyander, J. (Rivetius A., Walaeus A., Thysius A.), Synopsis purioris theologiae. Amstel. 1658.
- Preuschen, E., J. H. Majus. RE⁹, XII, S. 471 ff.
- Puchta, G. F., System u. Geschichte des römischen Privatrechts. Leipzig. 1875⁸.
- Reitsma, J., Geschiedenis van de hervorming en de hervormde Kerk der Nederlanden. Groningen. 1893.
- Reitz, J. H., Historie der Wiedergebohrnen. Berlenburg. 1725.
- Rembert, C., Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. Berlin. 1899.
- Reuter, H., Augustinische Studien. Gotha. 1887.
- Richter, Ae. L., Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. II. 1846.
- Riggenbach, E., Der Begriff der Diatheke im Hebräerbrief. Leipzig. 1908.
- , Der Brief an die Hebräer. Leipzig. 1913.
- Ritschl, A., Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bde. Bonn. 1889 ff.
- , Geschichte des Pietismus. 3 Bände. Bonn. 1880 ff.
- de le Roi, J. F. A., Die evangelische Christenheit und die Juden. 2 Bände. Karlsruhe und Leipzig. 1884.
- Rotermund, H. W., Lexicon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben. Bremen. 1818.
- Rothmann, B., Bekenntnisse von beiden Sakramenten in: Zwei Schriften des Münsterschen Wiedertäufers B. R., bearbeitet durch H. Detmer und R. Krumboltz. Dortmund. 1904.
- , Eyne Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre in: Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Halle. 1888.
- , Van der Wrake. Bei: K. Bouterwek, Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer, besonders in den Rheinlanden. 1864.
- , Von verborgenheit der Schrift des Rickes Christi vnd von dem dage des Herrn, hrsg. von E. W. H. Hochhuth. Gera. 1876.
- Sagittarius, D., Orationes III de schola Bremensis natalitiis, progressu et incremento. 1684. (Bremen)
- Sandhagen, K. H., Erstes Zehen Theologischer Send-Schreiben. 1692. Kurtze Einleitung / Die Geschichte unsers HErrn Jesu Christi . . . Lüneburg. 1688. (Berlin)
- Saravia, H., Defensio tractationis de diversis ministrorum evangelii gradibus. London. 1584. (Herborn)
- Savigny, F. C. von, Das Obligationenrecht als Teil des heutigen römischen Rechts. 1851 ff.
- Scheel, O., Föederaltheologie. RGG, II, S. 924.

- Scheurl, Ch. G. A. von, Lehrbuch der Institutionen. Erlangen. 1878⁷.
 Schlatter, A., Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. BzFchTh. Gütersloh. 1897.
 Schmitz, O., Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opperausagen des Neuen Testaments. Tübingen. 1910.
 Schneckenburger, M., Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs. Stuttgart. 1855.
 Schneider, J., Elisabeth von Herford. RE³, V, S. 306ff.
 Schröder, A., Der moderne Mensch in Erasmus. Leipzig. 1919.
 Schweizer, A., Die Glaubenslehre d. ev.-ref. Kirche. 2 Bde. Zürich. 1844. 1847.
 —, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. 2 Bde. Zürich. 1854. 1856.
 Schwenckfeldt, C., Schriften in Corpus Schwenckfeldianorum. Leipzig. 1911 ff.
 —, Bekandtnus vnd Rechenschafft von den Hauptpuncten des christlichen Glaubens. 1547.
 —, Beschluss vnnds Valete auff Flacij Illyrici letste zwai schmachbüchlen. 1555.
 —, Der Erste Theil der Christlichen Orthodoxischen bucher vnd schriften. 1564.
 —, Epistolar Des Edlen von Gott hochbegnadeten . . . C. Schwenckfeldt. 1566.
 —, Judicium gegen J. Brenz. 1558.
 —, Vom waren vnd falschen verstand vnd glauben. 1530.
 —, Von der christlichen Kirchen.
 —, Von der hailigen Schrifft . . .
 —, Vonn der Mittelunge: Hohepriesterthumb / vnd ewigen Königreiche Christi. (Sämtlich in Zürich)
 Seeberg, R., Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Erlangen. 1885.
 Sepp, Ch., Het godgeleerd onderwijs in Nederland. . . Leiden. 2 Bde. 1873 f.
 Servet, M., Christianismi restitutio. 1553. (Göttingen)
 —, De iusticia regni Christi. 1532. (Utrecht)
 Simler, J., Narratio de ortu, vita et obitu reverendi viri D. H. Bullingeri. Tigur. 1575. (Berlin)
 Snenanus, G., Loci communes. ex offic. Sanctandraeana. 1607.
 Sohnius, G., Opera. Herborn. 1591.
 Spanheim, F. sen., Dubia evangelica. 3 tom. in 2 vol. Genev. 1700.
 Spanheim, F. jun., Controversiarum de religione elenchus. Lugd. Bat. 1697.
 —, Opera. 3 Bde. Lugd. Bat. 1701—1703.
 Spener, Ph. J., Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten / In Rettung Des insgemein gegen dieselbe unrecht angeführten Spruchs Luc. 18, v. 8. Frankfurt. 1693.
 —, Consilia et iudicia theologica latina. 3 Teile. Frankfurt. 1709.
 —, Pia desideria. Frankfurt. 1676.
 —, Theologische Bedencken. 4 Teile. Halle. 1700 ff.
 —, Letzte Theologische Bedencken. 3 Teile. Halle. 1711.
 Sudhoff, Gomarus. RE³, V, S. 233.
 Szegedinus, H., Theologiae sincerae loci communes. Basil. 1593.
 Tauler, J., Die Predigten Taulers, hrsg. von F. Vetter in: Deutsche Texte des Mittelalters, Band XI. Berlin. 1910.
 Tholuck, A., Das akademische Leben des 17. Jahrh.. 2 Teile. Halle. 1853 f.
 Toennies, F., Thomas Hobbes. Osterwieck und Leipzig. 1912.
 Tollin, H., Das Lehrsystem Michael Servets. Gütersloh. 1876 ff.
 Trechsel, F., Die protestantischen Antitrinitarier. Heidelberg. 1839.
 Triglandius, J., Kerckelycke Geschiedenissen. Leyden. 1650.
 Troeltsch, E., Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. München und Berlin. 1915.
 —, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen. 1912.
 —, In Kultur der Gegenwart. I, 4. Leipzig. 1906.
 —, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen. 1891.
 Ursinus, Z., Opera ed. Q. Reuter. 3 Bde. Heidelberg. 1612.

- Ursinus, Z., In Jesaiam. Neustadii. 1589.
—, Summa religionis christianae. Neustad. 1584.
Veluanus, J. A., Leken Wechwyser. Strassburg. 1554.
—, Vom Nachtmal Christi. 1557. Beide Schriften citiert nach der Ausgabe in Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, IV. s'Gravenhage. 1906.
—, Ein kurtzer Wegweiser, wie ietz die lauffende jrtumb zu meiden . . . Heidelberg, bei Joh. Mayer. 1564 (anonym erschienen).
Visscher, H., De Gereformeerde Theologie in „Uit onzen Bloeitijd“. Baarn. 1910.
Vitringa C., ἀνάκτισις apocalypseos. Amstelod. 1705. } (Göttingen)
—, Typus doctrinae propheticae. Franeker. 1708. }
Voetius, G., Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae. Rheno-Traj. 1644.
—, Selectae disputationes theologicae. 5 tomi. Ultrajecti. 1648 ff.
Wächter, O., J. A. Bengel. Stuttgart. 1865.
Wallenburgius, A. und P., Examen principiorum fidei. Colon. 1664.
Wapler, P., Johannes von Hofmann. Leipzig. 1914.
Wappler, P., Die Täuferbewegung in Thüringen. Jena. 1913.
Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. Tübingen. 1921.
Weiss, J., Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. Giessen. 1901.
Wendelinus, M. F., Systema majus. Cassellis. 1656.
Wernle, P., Zwingli. Tübingen. 1919.
Wiggertsz, C., Copien ofte Wtschriften . . . (Akten, Verhandlungen, Synodalbeschlüsse in Sachen seines Lehrprozesses). Alcmær. 1597. (Amsterdam, Bibliothek der remonstrantischen Gemeinde).
Winkelman, J., Die Offenbarung. Gütersloh. 1913.
Wolleb, J., Christianae theologiae compendium. Basil. 1626.
Zanchius, H., Ein schön nützliche Epistel: Darinnen der christlichen Kirchen stand in dieser welt . . . Herborn. 1589.
Zedler und Sommer, Die Matrikel der hohen Schule und des Pädagogiums zu Herborn. Wiesbaden. 1908.
Zur Linden, F. O., Melchior Hofmann. Haarlem. 1885.
Zwingli, H., Werke, hrsg. von Schuler und Schulthess. 8 Bände. 1828—42. Suppl. 1861.
—, Sämtliche Werke, hrsg. von Egli, Finsler, Köhler, seit 1905 im Corpus Reformatorum. Band 88ff.
-

Verzeichnis der Namen.

Alsted, J. H. 70 f. 199. 213. 234. 235.
 237 f. 241. 276
 Althufius, J. 69. 182. 190
 Alting, H. 214. 220. 241
 —, J. 6. 10. 22. 23. 26. 250
 Amama, S. 4. 10. 25. 26
 Amesius, W. 4. 16. 17. 20. 25. 27. 74 f.
 111. 116. 138. 139. 140. 247. 250.
 264. 268. 270. 271
 Andreae, T. 17. 18. 22. 288
 Anslarius, G. 6. 13. 17. 19. 26. 33.
 192. 193. 250
 Anton, P. 303. 309. 310. 318
 Aretius, B. 212. 213. 214. 215. 274
 Aristoteles 17. 21. 25
 Arminius, Arminianer 7. 55. 180. 205.
 211. 217
 Arnold, G. 202
 Augé, Fr. 320
 Augustinus 52. 62. 128. 149. 294. 307.

 Bayle, P. 234
 Beck, J. T. 314 f. 331
 Beda, Venerabilis 333
 Behm, J. 141. 142
 Bénézech, A. 25
 Bengel, J. A. 31. 298. 300. 301. 303.
 307. 309—314. 316. 317 f. 318. 319.
 320. 321. 322. 323. 329. 330. 332
 Bergh, W. van den 44. 45. 48
 Bergius, C. 7
 Bernhard von Clairvaux 269
 Benershaus, G. 204. 205
 Beza, Th. 7. 132. 241. 275
 Bodmühl, P. 51
 Bodinus, J. 182
 Boeles, W. B. S. 1. 4
 Bohatec, J. 8
 Boquinius, P. 56. 57. 59. 62. 146. 264
 Bourignon, A. de la Porte 310
 Bouffet, W. 303. 333
 Brakel, Th. a 269
 Bratke, C. 234
 Braun, J. 21. 302. 309
 Breckling, S. 333
 Breen, D. van 238
 Breithaupt, J. J. 308
 Bremen 1. 2. 3. 4. 6. 36. 296 f. 303 f.
 322. 326
 Brocardus, J. 333

Bucanus, G. 213
 Bullinger, H. 36. 40—44. 47. 48. 50.
 51. 53. 54. 55. 58. 59. 60. 66. 82.
 123. 126. 127. 131. 187. 213. 256. 275
 Burckhardt, P. 177
 Burk, J. Ch. S. 309. 310. 311. 312.
 313. 321
 Burmann, S. 6. 17. 18. 19. 21. 22. 23.
 209. 250. 259
 Buzer, M. 37. 56. 119. 160—162. 181.
 223. 235. 295
 Buxtorf, Joh. Sohn 6. 7. 8. 23. 190.
 191. 257. 279. 281. 282. 288. 291

 Caesar, Prediger in Bremen 2
 Calovius, A. 308
 Calvin, Calvinismus 7. 13. 25. 29 f. 32.
 36 f. 39. 44—48. 58. 59. 60. 61. 62.
 84. 117. 118. 119. 121—123. 131. 140.
 160. 162. 163—168. 175. 178. 203.
 204. 205. 206. 208. 220. 223. 241.
 252. 257. 258. 260. 262. 264. 266.
 268. 293 f. 295. 297. 298
 Campanus, J. 164
 Capellus, L. 6
 Capito, W. 174
 Cartesius, R. 17—22. 187
 Caspari, W. 141. 142
 Cellarius, M. 37. 174
 Cloppenburg, J. 5. 74. 75—81. 123.
 126. 127. 128. 131
 Coccejus, Gerh. 2
 —, Herm. 118. 192
 —, Joh.: Bibelarbeit 10 ff. Bibliogra-
 phisches 1. 348 ff. Bildungsgang 3.
 Charakter 9. Familie 1 f. Frömmig-
 keit 8 f. Gelehrtenlaufbahn 4 ff. Ju-
 gend 1 f. Konfessionelle Haltung 7.
 Korrespondenz 6. Stil 12 f. Theolo-
 gische Kämpfe 5. Verhältnis zu seinen
 Vorgängern 55. 59. 60 f. 62. 66. 70.
 74. 75 f. 81. 126 f. 128. 131. 133. 140.
 141. 181 f. 189. Sonst vgl. Sachver-
 zeichnis.
 —, Joh. Heinr. 1. 7. 9. 118. 333
 —, Tiemann 1. 2
 Collenbusch, S. 97. 113. 318 f. 320. 322.
 324. 325
 Comenius, J. A. 234
 Coolsma 276

Copernicus, N. 17
 Cramer, J. A. 21. 22. 25
 Crellius, J. 219. 241
 Cremer, H. 318. 319. 322. 324
 Cremer-Kögel 141
 Crocius, L. 3. 6. 66. 73 f. 123. 217.
 241. 334
 Cromwell, O. 33. 168. 188
 Crujius, Ch. A. 316 ff.
 Cuno, S. W. 3. 68. 70
 Curaeus, J. 57
 Curio, C. S. 174 f.
 Cyprian von Karthago 107

 Dalen, J. a 6. 10. 11. 12. 19. 33. 334
 Dalman, G. 257
 Deichmann, H. 1
 Deßmann, G. A. 141
 Deligsch, Franz 141. 316 f.
 —, Friedr. 142
 Dend, H. 175
 Detmer, H. 1
 Deutsch, S. M. 333
 Dibelius, Franz 141. 143. 145
 Diestel, L. 12. 20. 26. 27. 36. 83. 115.
 126. 129 f. 134. 136. 138. 139. 181.
 198. 199. 292. 303
 Dieu, L. de 6. 26
 Dionysius Areopagita 172
 Dönges, C. 68
 Doumergue, E. 59
 Drujius, J. 26
 Duisburg 319. 325
 Duns Scotus 92
 Durandus 79. 92

 Eckart, Meißter 149 f. 172
 Eke, K. 171
 Eduard VI., König von England 160
 Egli, E. 177
 Eglin, R. 66 f. 71. 74. 280
 Ehmann, K. Ch. E. 316
 Elisabeth, Äbtissin von Herford 9. 11. 21
 l'Empereur, C. 6
 Episcopus, S. 55. 179—181. 205. 213.
 217. 263
 Erasmus, D. 151. 179. 181
 Erastus, G. 13
 Essentius, A. 118. 121
 Eusebius 44

 Salbruch, P. a 34
 Slier, A. van der 21. 126. 193
 Floris, J. v. 333
 Strand, S. 150. 169. 172 f. 178
 Stranke, A. H. 303. 308. 311
 Straneke 4. 5. 6. 16. 25. 75
 Strank, G. 302

Franz I., König von Frankreich 168
 Fricker, J. L. 315. 316. 318
 Friesland 25. 250
 Fröhlich, K. 163. 166

 Galenus (Haan Abrahamsz.) 238
 Galilei, G. 20
 Gaf, W. 19. 79. 83. 126. 129 f. 136.
 137. 283
 Gassendi, P. 20
 Gerbert, C. 176
 Gernler, L. 6. 10. 191
 Gerjon, J. Ch. 182
 Gierke, O. v. 69. 190
 Giffen, D. S. van 302
 Gildemeister, C. H. 322
 Goebel, K. 323
 —, Siegf. 323
 Goeters, W. G. 5. 7. 17. 20. 27. 116.
 235. 238. 239. 247. 250. 268. 269.
 271. 279
 Gomarus, S. 3. 63—65. 116. 133. 213
 Gorkum, G. van 28
 Gottschick, J. 35. 149. 193. 271. 295
 Graef, H. 283
 Groen van Prinsterer, G. 68
 Groenewegen, H. 302
 Grössel, W. 276
 Groningen 25
 Grothe, J. A. 276
 Grotius, H. 4. 6. 26. 86. 87. 89. 95.
 182. 215. 217. 227. 241. 279
 Grünberg, P. 307
 Güder, P. 66

 Hagen, P. van der 13. 26
 Hamberger, J. 316
 Harven, A. E. 160
 —, W. 17
 Hase, C. de 304
 —, Th. de 304
 Hasenkamp, E. H. G. 320
 —, J. G. 113. 318. 319 f. 322. 323
 Heberle 174
 Hegel, G. S. W. 202. 331
 Hegler, A. 172. 173
 Heidanus, A. 1. 2. 5. 6. 8. 9. 10. 11.
 19. 21. 22. 24. 34. 116. 199
 Heidegger, J. H. 6. 9. 127. 192. 200.
 236. 274. 324
 Heidelberg 3. 36. 55. 62. 63. 66. 189
 Henrici, J. 307
 Heppe, H. 35. 36. 56. 187. 334
 Herborn 3. 4. 36. 67 ff. 181. 189. 235.
 269
 Hermelink, H. 259
 Heß, J. J. 323. 324. 325. 329. 330
 Heßer, L. 176
 Heurnius, J. 238. 276

Hirsch, C. 183
Hobbes, Th. 20. 179. 181—190. 198 f.
Hofmann, J. Chr. K. v. 322. 325. 326.
328. 330—332
Hofmann, Melch. 176
Holl, K. 154
Hooft, A. J. van t' 36. 43. 44. 51. 55
Hooker, R. 188 f.
Hoornbeek, J. 5. 6. 7. 8. 23. 116. 233.
238. 276. 278. 279
Horſe, H. 301 f.
Hottinger, J. H. 6. 7. 34. 191
Hubmair, B. 176
Hundius, M. 6. 12. 23
Hus, J. 151
Hut, H. 176
Hyperius, A. 56

Jäger, J. W. 310. 316
Jelinek, G. 190
Jken, C. 3. 304
—, J. S. 2. 367
Jöcher, Chr. G. 3
Johann der Ältere von Nassau-Dillen-
burg 67—70
Joris, D. 164
Jsselburg, H. 3
Judae, L. 44
Junius, S. 275

Kanne, J. A. 323
Kant, J. 295
Karge, P. 141. 144. 146
Karlstadt, A. B. v. 171
Kattenbusch, S. 187
Kamerau, G. 276
Keller, L. 176
Kepler, J. 276
Kerſſenbroich, H. v. 1
Knappert, L. 127
Köhler, W. 158. 159. 308
König, S. 302
Korff, C. Graf v. 36. 55. 127
Köstlin, J. 155
Kraehschmar, R. 141. 144
Krafft, Chr. 322—332
—, H. 323
—, K. 323. 327
Kritopulos, Metrophanes 4. 367
Kues, H. v. 182

Labadie, J. de 238. 250. 279. 305. 310
Labadisten 7. 300
Lampe, S. A. 127. 303 ff. 306. 322. 323.
325. 330
Lang, A. 37. 49. 56. 59. 187. 268. 272
Lange, J. 309
Le Sèvre d'Étapes, J. 56

Leiden 5
Leſſing, G. C. 206
Lieberkühn, S. 310
Linden, S. O. zur 176
Lodenſtein, J. van 239. 250. 300
Lohmeyer, C. 141. 142. 144. 145
Loſerth, J. 176
Lummel, H. J. van 69
Luther, M. 7. 121 f. 152—156. 162. 163.
164. 166. 167. 169. 171. 172. 178.
208. 264. 295. 296. 298

Maccovius, J. 4. 21. 25. 75. 211. 217.
241
Majus, J. H. 305. 307. 308. 310. 313.
316. 319
Mardcius, J. 333
Mareſius, S. 5. 6. 7. 9. 10. 21. 23. 25.
213. 241. 279
Maria Eleonore, Pfalzgräfin 6. 11. 12.
33. 190
Maronier, J. H. 173. 176
Marranen 278
Marſilius von Padua 182
Martini, M. 3. 4. 10. 25. 66. 69. 70.
71—73. 74. 81. 126. 127. 140. 181.
211. 215. 220. 269. 275. 277. 367
Martinus, J. 2. 7. 22. 24
Majenius, J. 5
Maſtricht, P. van 125
Mede, J. 303
Melancthon, Ph. 37. 48 f. 56. 57. 59.
68. 74. 81. 128. 156—158. 189. 199
Menken, G. 318. 319. 320. 321 f. 323.
324. 325. 329. 330
Mercier, J. 26
Mener, J. S. v. 323
Mollerus, J. 307
Müller, C. 177
—, C. S. K. 1. 35. 37. 50. 65. 82. 83.
126. 130. 140. 146. 149. 187. 259. 322
Münzer, Th. 153
Musculus, W. 49. 50 f. 55. 59. 63. 64.
81. 212. 213. 214. 241

Neander, J. 304
Niceron, J. P. 3
Nicolai, Ph. 235
Niebuhr, B. G. 331

Ockam, W. v. 182
Oecolampadius, J. 211. 237
Oettinger, S. Chr. 315. 316. 318
Olevianus, C. 3. 44. 55. 57. 59—62.
67. 69. 70. 71. 73. 74. 79. 82. 126.
127. 147. 181. 189. 212. 213. 215. 216.
217. 220. 257. 264. 269. 274. 275
Oranier 67 f. 69. 296
d'Outrein, J. 302

Pareus, D. 209. 211. 213. 241. 257. 334
 Pajor, G. 4
 Pellicanus, K. 237. 275
 Perizonius, A. 24
 Peterfen, J. W. 301
 Pezel, Ch. 48. 71
 Piscator, J. 70. 213. 214. 217. 220. 257
 Plato, Platonismus 17. 126. 212
 Poirer, P. 301. 308. 310. 311. 313
 Polanus, A. v. Polansdorff 65. 211. 213.
 215. 217
 Polyander, J. 215
 Puchta, G. S. 63

 Raad, G. de 7
 Raen, J. de 17
 Ramus, P. 17. 21
 Ranke, L. v. 331
 Reichel, G. 310
 Reitsma, J. 302
 Reitz, J. H. 8. 250. 264. 267. 296. 302
 Rembert, C. 164. 178
 Reuchlin, J. 307
 Reuter, H. 149
 —, Q. 57
 Richter, Ae. L. 44
 Riggerbach, C. 141
 Risler, J. 310
 Ritshl, A. 31. 34 f. 120. 126. 136. 138.
 193. 194. 198. 202. 238. 257. 258.
 259. 264. 272. 277. 292. 294 f. 300.
 305. 309. 314. 332
 Rivetus, A. 6. 116
 Roi, J. S. A. de le 278. 279. 280
 Roos, M. S. 321. 322
 Rotermund, H. W. 3
 Rothe, J. 7
 Rothert, H. 1
 Rothmann, B. 164. 177 f.

 Sabbatai Jewi 283
 Sagittarius, D. 3
 Saldenus, W. 269
 Sandhagen, K. H. 307. 308
 Saravia, H. 275
 Savigny, S. C. v. 63. 74. 78
 Scheel, O. 149. 259. 264
 Schelling, S. W. J. v. 331
 Scheurl, Ch. G. A. v. 63. 78. 125
 Schlatter, A. 137. 271. 274. 275. 276
 —, Anna 323
 Schleiermacher, S. D. E. 331
 Schlichting, J. 110
 Schmitz, O. 141
 Schneckenburger, M. 66
 Schneider, J. 18. 21
 Schröder, A. 151
 Schütz, P. 188

Schweizer, A. 211
 Schwellingius 8
 Schwendfeldt, K. 169—172. 178. 293
 Seeburg, R. 243. 244. 245. 255
 Sepp, Ch. 1. 17. 76. 77
 Serrarius, P. 235. 238
 Servet, M. 164. 175
 Simler, J. 43
 Simon, R. 307
 Snecanus, G. 51. 53 f. 69. 127
 Sohnnius, G. 62 f. 74. 213
 Sozinus, S., Sozinianer 5. 6. 7. 77. 86.
 87. 89. 93. 95. 102. 110. 111. 116.
 124. 217. 218. 241
 Spangenberg, A. G. 310
 Spanheim, S. der Ält. 5. 211. 212
 —, S. der Jüng. 9. 10. 13. 279
 Spener, Ph. J. 298. 302. 303. 305 ff.
 309. 310. 311
 Stock, Th. 33
 Strabo, Walafried 333
 Strejo, C. 9. 120. 191
 Sturm, J. 68
 Sudhoff, K. 3
 Szegedin, H. 50 f. 55. 63

 Tarpai, A. S. 118. 192
 Tauler, J. 149 f.
 Teellink, W. 116. 269
 Tersteegen, G. 300
 Tertullian 85
 Tholuck, A. 3. 9. 18. 19. 25. 27. 333
 Thomajius, G. 324
 Ticonius 333
 Toennies, S. 182
 Trechsel, S. 175
 Triglandius, J. 55
 Troeltzsch, E. 49. 59. 149. 166. 167.
 259. 260
 Tronchinus, L. 6. 9. 19

 Unterech, Th. 300. 302. 304
 Urbanus Rhegius 37 f.
 Urjinus, J. 49. 55. 57—59. 61. 62. 63.
 64. 66. 73. 81. 82. 187. 210. 211. 256

 Veluanus, J. A. 51 f. 127
 Vermigli, P. Martyr 119. 241. 274
 Vischer, H. 25
 Vitranga, C. 202. 298. 302 f. 306. 309.
 311. 316. 319
 Voetius, G. 7. 11. 16. 17. 20. 21. 23.
 24. 116. 118. 120. 122. 123. 124. 131.
 204. 250. 269. 296
 Volgius 151
 Vossius, G. J. 6
 —, Js. 5

Wächter, O. 311. 312. 313. 314
Walaëus, A. 116
Wald, J. G. 305
Wallenburg, Gebrüder 5
Wapler, P. 325. 328. 331. 332
Wappler, P. 37. 177. 178
Weber, M. 141. 142
Weiß, J. 20. 35. 181. 193. 198. 200.
202. 289. 295
Wendelin, M. S. 67. 213
Wernle, P. 158
Wetstein, J. R. 6
Wictf, J. 151
Wiggerts, C. 54 f. 69. 127
Wilkins, C. A. 13

Winkelmann, J. 311. 313. 314
Wit, J. de 296
Wittius, H. 300. 302. 309
Wittichius, Ch. 24
Wolleb, J. 65
Wolzogen, L. 25
Woon, P. 300
Zanchius, H. 256
Zedler und Sommer 71
Zimmern, H. 141
Zinzendorf, N. L. Graf v. 300. 310
Zwingli, U. 36. 37—40. 42. 43. 44. 45.
47. 48. 131. 158 f. 178. 295

Verzeichnis der Sachen.

- Abendmahl 39. 42. 51 f. 54. 57. 58. 72.
 91. 106 ff. 169 ff. 248
 Alleingeltung Gottes 260 f.
 Apokalypse, Auslegung der 335 ff.
 Auferweckung des Leibes 111
- Barockstil 13. 29. 127. 193. 221. 293.
 294. 322. 334. 335 ff.
 Berit im Alten Testament 142 ff.
 Beschneidung 37. 38 f. 41. 48. 51. 54.
 72. 101. 105
 Brüdergemeinde 310
 Bund, Begriff 40. 76. 83 f. 146 f. 289 ff.
 Bund mit Adam 37. 41. 45. 53. 54.
 85 ff. 308. 315
 Bund mit Abraham 37. 38. 40. 41. 43 f.
 45. 47 f. 52. 53. 60. 96. 128 f. 143.
 308. 315. 329
 Bund mit Noah 38. 40 f. 53. 129. 308
 Bund am Sinai, s. Gesetz
 Bund und Heilserfahrung 57 f. 60. 63
 Bund und Reich 34. 44. 60. 69 f. 70 f.
 84. 90 f. 129. 137. 147. 181 f. 198.
 201. 209. 210. 289 ff. 299. 313
 Bund und Testament 40. 50. 58. 72. 79 f.
 83 f. 90 f. 106. 113—115. 147. 313
 Bundesgedanke, biblische Berechtigung
 141—147
 Bundesgedanke, Wirkung auf die reli-
 giöse Erweckungsbewegung 300
 Bürgschaft des Sohnes (sponsio) 61. 79.
 92 f. 124 ff. 138 ff. 326
- Cartesius und Coccejanismus 18 ff.
 Chiliasmus (vgl. Eschatologie u. Milien-
 nium) 7. 71. 112. 172. 174. 175. 176.
 178. 231 ff. 236 ff. 286. 297 f. 301. 303.
 304. 305 ff. 308. 309. 316 ff. 320. 321.
 322. 330. 332. 345
 Christologie (vgl. auch Bürgschaft, Über-
 gabe des Reiches) 90. 91 ff. 216—219.
 240 ff. 318 f. 324 f. 326. 327 f. 330
 Confessio Augustana 7
- Datierung des Endes 234 f.
 Διαθήκη im Neuen Testament 145 f.
 Dienst Gottes 271—288. 294 f. 301. 330
 Dillenburger Bekenntnis 60
 Dordrechter Synode 3. 71. 367
- Einpflanzung in Christus 56. 62. 66.
 246. 264. 268. 330
 Erlauthaler Bekenntnis 50
 Erziehung der Menschheit 132 f. 205 f.
 270. 321. 329
 Eschatologie (vgl. Chiliasmus) 137. 155.
 159. 173 ff. 174. 175. 176. 177 f. 185 f.
 231 ff. 239 ff. 275. 278. 281. 286. 297 ff.
 301 ff. 305 ff. 309 ff. 314. 315. 316 ff.
 319 ff. 326. 332. 335 ff.
 Ethik des bürgerlichen Berufs 277.
 294. 297
- Söderaltheologie, Geschichte der, von
 Zwingli bis Coccejus 36—82
 Söderaltheologie im Pietismus 304 f.
 308. 310. 313. 315. 317
 Freiheit des Neuen Testaments 103.
 207 f. 210. 262. 264—266
- Geschichtsphilosophie (vgl. Periodenlehre)
 219 ff. 294. 310. 314. 321 f. 327 f.
 331. 333 f. 335 ff.
 Gesetz und Bundestheologie 39. 42 f. 45.
 47. 49. 50. 53. 56. 58. 64. 66. 72 f.
 77 f. 81. 85. 99 f. 102 f. 259. 264.
 308. 315
 Gewissenserforschung 105. 107. 111
 Glaube 266—268
 Gnadenbund 38. 39. 40. 41. 42. 43. 45.
 47. 50. 53. 58. 64. 65. 66. 67. 69.
 71 f. 75. 79. 89 f. 129 ff. 303. 315.
 320. 322. 329
 Gottebenbildlichkeit 76 f. 87 f. 128
 Güter des Neuen Testaments 102 ff. 265
- Heiligung 109 ff. 137. 165. 171. 172. 177.
 261. 269—271. 294 f. 304. 319. 330
 Heilsgeschichtliche Theologie 45 f. (Calvin)
 48. 49. 56. 73. 80 f. 127. 133 f. 139.
 157. 165. 184 f. 215. 293 ff. 298. 301.
 318 f. 320. 321. 322 ff. 324. 327 f. 331
 Heilsgewißheit 51. 54
 Heilsstand 260—269. 269 ff. 294. 330
 Helvetischer Konsejus von 1675 65
- Independentismus 250. 297
 Irrationalität des Heils 196 f.
 Islammisjion, Hoffnung auf 232 f.

Juden, Bekehrung 174. 176. 232 f. 278 ff.
314. 317. 320. 332

Juden, obrigkeitl. Zulassung 282. 287 f.
Judenmission 278—287

Juristische Elemente in der Bundes-
theologie (vgl. Vertragslehre) 44. 48 f.
50. 53. 59. 62 f. 71. 74. 76. 78 f. 83 f.
89. 107. 125. 136. 142. 143. 144 ff.
146 f.

Kirche 108 f. 149. 151 f. 154 ff. 156 f.
158 f. 161 f. 163 ff. 166 f. 168. 169.
171 f. 173. 175. 176. 177. 210. 220.
235. 243—259. 295 ff. 305

Koinonía 56. 57. 146.

Kongregationalismus 250. 297

Konventikel 250

Leib Christi 171. 246. 272 ff.

Millennium (vgl. Chiliasmus) 223. 345

Mission und Ausbreitung des Reiches
Gottes (propagatio) 274 ff. 293. 301.
314. 329 f. 70. 153. 161. 165 f. 167. 262
Mystik 32. 149 f. 153. 169 ff. 172 ff.
175. 301

Naturbund (vgl. Werkbund) 45. 49. 58.
63. 64. 65. 66. 69. 71. 76 f. 81. 85 ff.

Naturrecht (vgl. Naturreich) 45. 49. 59.
76 f. 89. 128

Naturreich (erstes Reich) 195 ff.

Ökonomie 301. 307. 310. 311. 313 f. 317

Panegyricus de regno Dei 193 f. 195 ff.
267. 272 f.

Perfektionismus 110. 271

Periodenlehre 210—238. 301. 302. 303.
304. 309. 317 f. 326. 333 f. 335 ff.

Pfälzische Kirchenordnung von 1563
44. 60

Philosophie und Theologie 17 ff.

Pietismus 200. 259. 269. 297 ff. 300—330

Politischer Ausgangspunkt bei der De-
finition des Reiches Gottes 211

Prädestination 44. 50. 51. 52. 56. 61.
65. 67. 93. 114. 138 ff. 261

Präzision 2 f. 271. 277 f. 300

Presbyterianer 188. 295 f.

Prophetische Hermeneutik 32 ff.

Protevangellum 38. 40. 45. 53. 58. 64.
65. 71. 97. 128 f. 131. 308. 328

Psychologie 195. 268. 326. 332

Puritanismus 116. 120. 168. 178. 181.
182. 187. 188

Rechtschaffenheit Adams (rectitudo)
84. 85. 86. 87. 88

Rechtfertigung (Gerechtigkeit, Recht) 229.
262 ff. 319. 325. 330

Reformation, Coccejus' Beurteilung der
228 ff.

Reich der Herrlichkeit 213 f. 239 ff. 304

Reich der Himmel 212

Reich des Satans 212. 225

Reiche der Knechtschaft in ihrer Suk-
zession 224 ff. 321

Reich Gottes im Alten Testament 199 f.
317. 321. 324. 329

Reich Gottes in der Reformationszeit
148—179

Reich Gottes bei Episcopius, Hobbes
179—190

Reich Gottes bei Coccejus 104. 190—299

Reich Gottes in der älteren reformierten
Theologie 213—216

Reich Gottes im Pietismus 317. 318.
320. 321. 327. 329

Reich Gottes und Ethik 269 ff. 294 f.

Reich Gottes und Kirche 254—259.
295—298. 328

Reich Gottes, Zeitpunkt seiner Auf-
richtung 217

Reichsgeschichtliche Betrachtung (vgl. Reich
Gottes im Alten Testament) 200

Restitution 164. 167. 168. 177. 196. 198.
293. 326

Römische Kirche, Beurteilung derselben
107 f. 109. 222 ff. 247 ff. 276 ff. 314.
335 ff.

Sabbat und Sonntag 85. 86. 116—123.
264. 317

Sabbat und Sonntag bei Luther und
Calvin 121 ff.

Sakramente im Alten Testament 39.
41 f. 47. 54. 69. 78. 86. 87. 101

Scholastik in der Söberaltheologie 50.
56. 66

Scholastik und Bibelwissenschaft 22 f.
25. 312

Schöpfungsbund 50. 53. 55. 64. 65. 71.
74 f. 76 f. 128

Schriftauffassung 24—34. 129. 133. 141.
221. 312 ff. 315. 316. 317. 318. 320.
321. 324. 325 ff. 331

Separatisten 250. 267. 301 f. 303. 311

Staat (und Kirche) 109. 152. 155 f. 158 f.
160 ff. 167 f. 169. 171. 176. 177.

181—190. 204 f. 251 ff. 295 ff. 321

Stufen der Abschaffung des Werkbundes
88 ff. 134 ff.

Stufen der Heiligung 269. 319. 320. 325

Stufen des Reiches Gottes im Alten
Testament 201 ff.

Stufen des Reiches Gottes unter den
Feinden 219—238

Stufen im Jenseits 113. 319
Summa doctrina de foedere 82 ff.
Summa theologiae 83. 269

Sünde 88 f. 269 ff.

Sündenvergebung im Alten Testament
42 f. 73. 74. 76. 81. 82. 98. 101.
123—126

Taufe 37. 39. 40. 42. 43. 44. 48. 51.
54. 58. 72. 105 f.

Täufer 36 f. 43. 48. 150. 156. 164. 169.
173—178. 279. 293. 298

Typologie 28 ff. 43. 75. 97 f. 100. 132.
302. 304. 311. 317. 326. 331

Typologie und Allegorese bei Calvin 29 f.
Übergabe des Reiches an den Vater
240 ff.

Utrecht, Union von 68

Universalismus 41. 44. 52. 54

Unterschied und Einheit der Testamente
39. 42. 47. 53. 58. 63. 65. 70. 72. 75.
81. 98 ff. 129 ff. 206 ff. 326

Vernunft und Offenbarung 14 ff.

Vertragslehre und Föderaltheologie 69.
181—190

Vorbildung der Studierenden 24

Vorzeitlicher Vertrag der Trinität (pac-
tum, vgl. sponsio) 79. 91. 126. 140 f.
302. 304. 326. 331

Weissagung und Erfüllung 131 f. 326 f.
331

Werkbund 45. 65. 66. 67. 74. 77 f.
85—88. 128. 315

Westminsterkonfession 82. 122. 187

Wetterauer Grafenvereinigung 68

Wiederbringung 301

Wiedergeburt 169. 170. 171. 268

Berichtigungen und Ergänzungen.

- S. 1, Anm. 1, Z. 12: Nachträglich habe ich in der Tabelle S. 348 ff. auch noch den Sundort für die beiden ersten Ausgaben der Opera angegeben.
- S. 3, Z. 12: Iken führt RE.³ XII, S. 391 f. richtig aus, daß die Überlieferung von der gedrückten Stimmung Martinis beim Unterzeichnen der Dordrechter Beschlüsse sich nicht beziehen könne auf eine Unsicherheit des Martini den dogmatischen Resultaten der Synode gegenüber. Die Tradition hat aber doch wohl einen Wahrheitskern. Sie spiegelt wider die Trauer des Irenikers darüber, daß nicht mehr Verständigung erzielt werden konnte.
- S. 4, Z. 2: Über Metrophanes Kritopulos, den Freund des Lukaris vgl. RE.³, XIII, S. 30 ff.
- S. 4, Anm. 1, Z. 1: Franecker statt Francker.
- S. 56, Anm. 3, Z. 1: humanae statt humane.
- S. 57, Z. 5: d) zu streichen.
- S. 63, Z. 13 v. u.: Eglin statt Egli.
- S. 116, Z. 19 u. 21 und S. 269, Anm. 1, Z. 9 u. 14: Teellinck statt Teelinck.
- S. 164, Anm. 2, Z. 3: Rothmann statt Rotmann.
- S. 166, Anm. 4, Z. 1 und S. 167, Anm. 3: Troeltjch statt Tröltjch.
- S. 174, Z. 23: ist statt sind.
- S. 182, Anm. 1, Z. 3 f.: Leviathan S. 260 an den Anfang der Anmerkung zu stellen.
- S. 234, Anm. 1, Z. 15: 1290 statt 1260.





